Exeg.
554 1mf

Keil

COMMENTAR

ÜBER

DIE BRIEFE

DES

PETRUS UND JUDAS

VON

CARL FRIEDRICH KEIL
DR. UND PROF. DER THEOL.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1883.

463 Cg

COMMENTAR

ÜBER

DIE BRIEFE

DES

PETRUS UND JUDAS

VON

CARL FRIEDRICH KEIL

DR. UND PROF. DER THEOL.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1883.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Der erste Brief des Petrus.

EINLEITUNG.

§. 1. Der Apostel Simon Petrus.

1. **Die Person des Petrus und seine Stellung zu Christo.** Der Verfasser dieses Briefes nent sich in der Zuschrift an die Leser (1, 1) Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ueber seine Person erfaren wir aus den Evangelien, daß sein eigentlicher Name Simon war, Σίμων, dem hebr. שִׁמְעוֹן *Erhörung* entsprechend, daher auch Συμεών 2 Petr. 1, 1 vgl. Act. 15, 14 lautend; daß er aus Bethsaida am galiläischen Meere gebürtig war (Joh. 1, 45) und sein Vater *Johannes* hieß, Ἰωάνης abgekürzt Ἰωνᾶ (s. über diesen Namen die Erörterung in *m.* Comm. z. Ev. Joh. 1, 43. Anm. 1), und daß er einen warscheinlich jüngeren Bruder, Andreas hatte (Joh. 1, 45). Dieser Bruder, ein Jünger Johannes des Täufers (Joh. 1, 35. 41) und durch den Täufer auf Jesum als das Lamm Gottes hingewiesen, fürte, nachdem er Jesum bei der ersten Zusammenkunft mit ihm als den Messias erkant hatte, den Simon zu Jesu, der als Herzenskündiger beim ersten Blicke den Charakter Simons durchschauend zu ihm sprach: „Du bist Simon, Johannes Sohn, du solst Κηφᾶς (כֵּיפָא Fels) d. i. Πέτρος heißen (Joh. 1, 42 f.). In der Folgezeit hatte sich Simon Petrus, warscheinlich bei seiner Verheiratung, in Kapernaum niedergelassen, wo er mit seiner Schwiegermutter und seinem Bruder Andreas ein Haus bewonte (Mrk. 1, 29 f.) und mit letzterem an dem fischreichen galiläischen Meere das Fischergewerbe betrieb (Mtth. 4, 18. Mrk. 1, 16). Hier beim Fischen sie treffend, forderte Jesus beide auf, ihm nachzufolgen mit der Verheißung: „Ich will euch zu Menschenfischern machen“ (Mtth. 4, 19. Mrk. 1, 17), worauf sie ihre Netze verlassend ihm nachfolgten, one jedoch das Fischergewerbe sofort ganz aufzugeben und in die ständige Nachfolge Jesu einzutreten. Daher treffen wir sie in der ersten Zeit der Wirksamkeit Jesu in Kapernaum und am Ufer des galiläischen Meeres, noch mit der Fischerei beschäftigt, und sehen Jesum in das Schiff Simons eintreten und von da aus das Volk am Ufer lehren, dann aber durch den wunder-

baren Fischzug, welchen sie auf Jesu Wort hin machten, sich ihnen als den offenbaren, der die Macht besitze, ihnen wunderbaren Erfolg des Wirkens in seinem Dienste zu verbürgen, worauf sie ihre Fischerkähne ans Land zogen und alles verlassend ihm nachfolgten d. h. in die ständige und bleibende Nachfolge Jesu eintraten (Luk. 5, 1—11).[1]

In die Zal der Apostel aufgenommen, gewann er unter diesen bald eine hervorragende Stellung und ist daher in den Apostelverzeichnissen (Mtth. 10, 2. Mrk. 3, 16. Luk. 6, 14. Act. 1, 13) an der Spitze der Zwölf aufgefürt. — Mit Jakobus und Johannes, den Sönen des Zebedäus gehörte er zu den vertrautesten Jüngern, welche Jesum im Hause des Jairus als den Ueberwinder des Todes kennen lernen (Luk. 8, 51), auf dem Berge der Verklärung eine Offenbarung der ihm bestimten Herrlichkeit erhalten und in Gethsemane Zeugen seines schwersten Seelenkampfes werden durften (Mtth. 17, 1 ff. 26, 37 ff. u. Paral.). In seiner Naturanlage zeigt sich leichte Erregbarkeit, vertrauensvolle Hingebung und rückhaltslose Offenheit, verbunden mit unerschrockenem Mut und rascher Entschlossenheit zum Handeln, wodurch er sich auch wol zu Unzuverlässigkeit und Unbeständigkeit fortreißen läßt, welche der vollen Consequenz des Denkens und Handelns ermangelt. Vermöge dieser Lebendigkeit seines Charakters tritt er vor den übrigen Aposteln als der Sprecher derselben hervor. — Von dem tiefen Eindruck, welchen die Geistesmacht Jesu auf sein Gemüt machte, zeugt schon der Ausruf über den wunderbaren Erfolg des auf sein Wort hin unternommenen Fischzugs: „Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch“ (Luk. 5, 8). Wärend die anderen Jünger von Staunen über dieses Wunder ergriffen wurden, erkent Petrus daran den Herrn, dem er zu Füßen fält, und den Heiligen, mit dem der sündige Mensch nicht Gemeinschaft pflegen könne. Brünstige Liebe bewog ihn auch, Jesu auf dem Meere entgegenzuwandeln, wobei sich aber in dem Verzagen vor dem starken Winde auch seine natürliche Unbeständigkeit kundgab (Mtth. 14, 28—31). Als später Jesus in der Synagoge zu Kapernaum sich als das vom Himmel gekommene Brot, welches ewiges Leben gibt, darstelte und viele Zuhörer an der „harten“ Rede Anstoß nahmen und sich zurückzogen, antwortete Petrus auf die an die Zwölf gerichtete Frage: „wolt auch ihr weggehen?“ mit Glaubenszuversicht: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens; wir haben erkant und geglaubt, daß du der Heilige Gottes bist“ (Joh. 6, 67 f.). Dieses Bekentnis wiederholte er in der Gegend von Cäsarea Philippi, als der Herr seine Jünger nach dem Urteile des Volkes über seine Person und dann, wofür sie ihn hielten, fragte, mit den Worten: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“, worauf Jesus antwortet: „Selig bist du Simon, Jona's Sohn, denn Fleisch und Blut hat dir dies nicht offenbart sondern mein

1) So lassen sich die verschiedenen Berichte der vier Evangelisten über die Berufung des Simon Petrus zum Apostel, worin die neuere Kritik unvereinbare Widersprüche erblikt, einfach vereinigen; s. *m.* Comm. zu Matth. 4, 22. Luk. 5, 11 u. Joh. 1, 52.

Vater im Himmel", und den ihm früher gegebenen Namen bestätigend die Verheißung hinzufügt: „Ich sage dir, du bist Petrus und auf diesen Felsen (πέτρᾳ) werde ich meine Gemeinde bauen und die Pforten des Hades werden nicht Uebermacht über sie gewinnen u. s. w." (Matth. 16, 14—17. Mrk. 8, 28 f. Luk. 9, 18—20).

Mit diesem glaubenskräftigen Bekentnisse scheint das fernere Verhalten des Petrus in Widerspruch zu stehen. So schon bei der ersten Eröffnung Jesu über sein ihm bevorstehendes Todesleiden die eifrige Widerrede desselben: Ἵλεώς σοι, κύριε, οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο, durch die er sich den harten Tadel vonseiten Jesu: ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ κτλ. zuzog (Mtth. 16, 22 f.). Noch mehr aber seine Verleugnung Jesu im Hofe des hohepriesterlichen Palastes, da er zuvor sich bereit erklärt hatte, mit Jesu ins Gefängnis und in den Tod zu gehen, und Jesus durch Voraussage der Verleugnung ihn gewarnt hatte (Mtth. 26, 69—75. Mrk. 14, 66—72. Luk. 22, 56—62. Joh. 18, 15—18 u. 25, 27 vgl. mit Luk. 22, 31—34. Mtth. 26, 33—35. Mrk. 14, 29—31. — Diesen scheinbaren Widerspruch in dem Verhalten des Petrus hat die neuere Kritik benutzt, um entweder die geschichtliche Warheit der evangelischen Berichte überhaupt in Zweifel zu ziehen, oder wenigstens die Erklärung des von Jesu dem Simon beigelegten Namens Πέτρος von dem Charakter dieses Jüngers als irrig zu verwerfen und andere haltlose Deutungen auszudenken. Dagegen hat bereits *J. Sieffert* (in der Realencykl. von *Herzog-Plitt* u. *Hauck* XI S. 513) treffend bemerkt: ‚Die Benennung des schwankenden Apostels als Felsenmannes erklärt sich in Warheit daraus, daß Jesus gerade im Gegensatz gegen eine oberflächliche Beurteilung mit seinem in die Tiefe dringenden Blicke unter dem Flugsande einer nur allzugroßen geistigen Beweglichkeit das harte, feste Gestein eines treuen Herzens erkante, auf das man wol zu bauen vermöge, und das in steigendem Maße die Ueberwindung der natürlichen Unbeständigkeit und die Befestigung der entschlossenen Energie hoffen ließ.' Das Bekentnis, welches Petrus in den beiden erwänten Fällen ablegte, unterschied sich wesentlich nicht nur von dem Glauben des Volks, daß Jesus einer der Vorläufer des Messias sei (Mtth. 16, 14), sondern auch von der durch die wunderbare Speisung des Volkes erregten Meinung, daß er der erwartete messianische König sei (Joh. 6, 14 f.). Es gründete sich auf den geistigen Eindruck seiner Person und seines lebenschaffenden Wortes (Joh. 6, 68 f. Mtth. 16, 17), und war glaubensfreudiger Ausdruck innerster gottgewirkter Herzenserfarung, war aber bei alledem nicht frei von Beimischung sinnlicher Hoffnung auf baldige Errichtung des messianischen Königtums. Daraus erklärt es sich, daß von den Jüngern Jesu keiner sich in die Verkündigung des Leidens und Todes Christi und in die daraus sich ergebende Pflicht der Leidensnachfolge zu finden wußte (Luk. 9, 45 vgl. mit v. 23 ff.; 18, 34. Mtth. 20, 18 ff. Mrk. 10, 33 ff. u. a. Besonders schwer mußte es aber dem Petrus bei seiner tatkräftigen, rasch entschlossenen und oft vorschnellen Natur werden, sich mit diesem Gedanken zu befreunden. Je näher daher die Zeit des Leidens Jesu heranrükte,

desto stärker traten auch die Schwächen seines Charakters neben seinen auch hier unverkennbaren Vorzügen zu Tage.

Seine feurige Liebe zu Jesu, dem Heiligen und Sohne Gottes war es, die ihn bewog, mit dem Worte ἵλεώς σοι κύριε κτλ. Jesum von dem Betreten des Leidensweges zurückzuhalten, und doch mußte Jesus ihm strafend vorhalten, daß sein Sinnen nicht auf τὰ τοῦ θεοῦ sondern auf τὰ τῶν ἀνθρώπων gerichtet war (Mtth. 16, 23. Mrk. 8, 33). Auch ‚darin daß er beim lezten Mahle Jesu mit den Jüngern die auch ihm zugedachte Fußwaschung in seiner sich überstürzenden Art zuerst leidenschaftlich abwies und von Jesu gewarnt, gleich wieder in übertriebener Steigerung verlangte, sprach sich neben seiner Demut und seiner Sehnsucht in Gemeinschaft mit Jesu zu bleiben, auch seine Eigenwilligkeit und ein gewisser Mangel an Verständnis für eine dienende Liebe aus, wie sie Jesus den Seinen zugunsten und zum Vorbilde jezt und dann noch vollkommener durch Aufopferung seines Lebens beweisen wolte‘ (*Sieff.* S. 516). Wenn er gleich darauf erklärt, troz der ernsten Warnung Jesu, ihm ins Gefängnis und in den Tod nachzufolgen, so hat er es mit dieser Versicherung gewiß ernst gemeint, aber seine Kraft überschäzt. Schon in Gethsemane vermochte er nicht mit Jesu zu wachen und zu beten (Mtth. 26, 40. Luk. 23, 40), und bei der Gefangennehmung Jesu schlug er zwar tapfer mit dem Schwerte drein (Mtth. 26, 51. Mrk. 14, 46 f. Luk. 22, 50. Joh. 18, 10), als aber Jesus ihm die Torheit dieses Unterfangens zu Gemüte gefürt, floh er mit den anderen Jüngern (Mtth. 26, 25 u. Paral.). Doch gab ihm Liebe zu seinem Herrn den Mut, sich durch Johannes in den Hof des hohepriesterlichen Palastes einfüren zu lassen, und sich, obwol durch den Schwertschlag compromittirt, unter die am Wachtfeuer sitzende Dienerschaft zu mischen und der Gefar, als Anhänger Jesu erkant zu werden, sich auszusetzen. Hier unterlag er auch der Versuchung, one sich der Untreue, der er sich durch Ableugnung seiner Jüngerschaft gegenüber dem wie er wol meinte unbefugten Fragen der Knechte und Mägde schuldig machte, recht bewußt zu werden, bis ein Blick des Herrn ihm seine schwere Verschuldung zum Bewußtsein brachte, worauf er von bitterster Reue ergriffen sich zurückzog. So gereichte dieser tiefe Fall ihm schließlich zur Läuterung seines Charakters, und ging die Verheißung des Herrn: „Ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre“ (Luk. 22,32), ihm in Erfüllung.

Auf die erste Kunde von der Auferstehung Christi eilte er mit Johannes zum Grabe, und obwol der jüngere Johannes vor ihm hinkam, so ging er doch in seiner entschlossenen Weise sofort in das Grab hinein, um sich von der Leerheit desselben zu überzeugen (Joh. 20, 3 ff.). Ihm offenbarte sich auch der Auferstandene früher als den anderen Aposteln (Luk. 24, 34. 1 Kor. 15, 5). Als dann später der Auferstandene den mit Fischfang beschäftigten Jüngern am Ufer des galiläischen See's erschien und von Johannes als der Herr erkant wurde, warf sich Petrus vom Fischerkahne ins Wasser, um ihm an's Ufer entgegenzueilen (Joh. 21, 7 ff.). Bei dieser Erscheinung sezte der Herr, nachdem er ihn durch

die dreifache Frage: Hast du mich mehr lieb denn diese? Hast du mich lieb? zum demütigen Bekentnisse seiner liebevollen Hingebung veranlaßt hatte, durch das dreimal wiederholte „Weide meine Lämmer (meine Schafe)“ ihn wieder in die vollen Rechte des Apostolats d. h. der Oberleitung seiner Gemeinde ein. Doch hat er ihm damit ebenso wenig einen Primat unter den Aposteln zuerteilt, als durch die frühere Verheißung, daß er auf ihm als Felsen seine Gemeinde gründen werde. Wenngleich Jesus unter diesem Felsen nicht blos das Bekentnis des Petrus, sondern die ihn als Sohn Gottes bekennende Person des Petrus meinte, so galt doch diese Verheißung ihm nur als Zeugen und Bekenner Christi, der durch die Festigkeit seines Glaubens den Grund der Gemeinde des Herrn legen werde. Und wenn dort (Mtth. 16, 19) Jesus ihm auch die Schlüsselgewalt, zu lösen und zu binden, zugesagt hat, so hat er doch Mtth. 18, 18 f. diese Macht allen Aposteln zugesprochen, wornach auch jene Zusage keinen amtlichen Vorrang begründen konte.

2. **Das apostolische Wirken des Petrus und sein Tod.** Nach Christi Himmelfart erscheint Petrus als der Fürer der Apostel, indem auf seinen Rat durch die Wal des Matthias an Stelle des Judas Ischariot die Zwölfzal ergänzt wird (Act. 1, 15 ff.); und von der Ausgießung des Geistes am Pfingstfeste an erfülte sich in seiner apostolischen Tätigkeit die Verheißung, daß auf ihm dem Felsen die Gemeinde Christi erbaut wurde. Durch sein erstes Zeugnis von Christo am Pfingsttage wurden bei dreitausend Seelen für die Gemeinde gewonnen (Act. 2, 41). Und wenn er hierauf weiter in Gemeinschaft mit Johannes für die Ausbreitung des Evangeliums wirkte, so war er es doch, welcher den von Geburt an lahmen Bettler an der Tempelthür von seinem Leiden befreite, sodann im Tempel dem Volke von neuem Christum den Gekreuzigten als den Fürsten des Lebens verkündigte (Act. 3), gegen die jüdischen Hierarchen das Zeugnis von Christo mutig und erfolgreich verteidigte (Act. 4, 1 ff.), das Strafgericht an Ananias und seinem Weibe vollzog (5, 1—10), vor dem Hohenrate die Predigt von Christo rechtfertigte (5, 27 ff.), hierauf in Samarien die von Philippus begonnene Verkündigung des Evangeliums mit Johannes weiter förderte (8, 14 ff.) und dem Zauberer Simon die Tücke seines Herzens aufdekte (8, 20 ff.), ferner als nach der Bekehrung des Saulus die Gemeinde Ruhe erlangt hatte, die palästinischen Gegenden des Mittelmeeres durchzog, in Lydda den Aeneas heilte (9, 32), in Joppe die Tabita vom Tode erwekte (9, 36) und infolge besonderer göttlicher Weisung zu Cäsarea in dem Hauptmanne Kornelius und seinem Hause die Erstlinge der Heiden durch die Taufe in die christliche Gemeinde aufnahm (c. 10). — Von dort nach Jerusalem zurückgekehrt, wurde er in der Verfolgung, welche Herodes Agrippa I kurz vor seinem Tode gegen die Gemeinde unternahm, nach der Enthauptung des Jakobus, Bruders des Johannes, in das Gefängnis geworfen und ging nach seiner wunderbaren Befreiung aus demselben an einen andern Ort (12, 17). Wohin? ist nicht angegeben. Doch war er zur Zeit des Apostelconcils wieder in Jerusalem,

wo er in Uebereinstimmung mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, welcher damals der dortigen Gemeinde vorstand, die Frage über die Aufnahme der gläubig gewordenen Heiden in die Gemeinde, one ihnen die Beschneidung und das Joch des Gesetzes aufzulegen, zu gunsten der von Paulus befolgten Praxis entschied (Act. 15 vgl. mit Gal. 2, 4—9). Später traf ihn Paulus zu Antiochien und rügte sein Verhalten, daß er sich aus schwächlicher Furcht vor den judaistischen Eiferern von dem Verkehre mit den Heidenchristen zurückgezogen hatte (Gal. 2, 11 ff.). — Weiter ist in der Apostelgeschichte über seine apostolische Wirksamkeit nichts überliefert. Wenn unter dem 1 Petr. 5, 13 genanten Babylon die bekante Stadt am Euphrat, und nicht mit vielen Kchvv. und Auslegern Rom zu verstehen ist, so befand er sich zur Zeit der Abfassung dieses Briefes in Babylonien, wo seit den Zeiten des Exils eine zalreiche Judenschaft sich aufhielt, unter der er als Apostel der Beschneidung (Gal. 2, 7 f.) das Evangelium verkündigt haben wird.

Die Ueberlieferung der Kchvv. enthält über die Zeit vom Apostelconcile im J. 50 n. Chr. bis zu seinem Tode mancherlei unverbürgte sagenhafte Angaben, von welchen nur soviel als geschichtlich begründet erscheint, daß er, wie der Herr ihm vorausverkündigt hatte (Joh. 21, 18 vgl. mit 13, 36 u. 2 Petr. 1, 14), in Rom den Märtyrertod am Kreuze erlitten hat. Dies bezeugt schon *Clemens Rom.* im 1. Brief an die Korinther c. 5 in der Aussage: ‚Um Eifers und Arglist willen haben die größten und gerechtesten Stützen (der Kirche) Verfolgung erlitten und bis zum Tode gekämpft. Stellen wir uns vor Augen die guten Apostel; den Petrus, welcher wegen ungerechten Eifers nicht eine oder zwei, sondern mehrfache Mühsale ertrug und, nachdem er so den Zeugentod erlitten, an den ihm gebürenden Ort der Herrlichkeit ging‘.[1] Den Ort seines Martyriums nent zwar *Clem.* nicht ausdrücklich, sondern sezt ihn als bekant voraus. Daß er aber an Rom dachte, läßt sich als sicher daraus entnehmen, daß er als weitere Beispiele bewiesener Geduld den Apostel Paulus nent, welcher vor den höchsten Gewalten (d. i. in Rom) als Blutzeuge aus dieser Welt geschieden, und andere Auserwälte, die unter uns (ἐν ἡμῖν d. i. uns Römern) viele Martern erduldet haben. Ausdrücklich bezeugt wird aber der römische Aufenthalt des Petrus schon in der *Praedicatio Petri,* einem Teil der aus der Mitte des 2. Jarh. herrürenden *Acta Petri et Pauli. Ed. Hilgenfeld Nov. Test. extra Can. 4 p. 57 f.,* wo es heißt: *Petrum et Paulum* —

1) Die hiefür in Betracht kommenden Worte lauten: Πέτρος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπέμεινεν πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. Daß hier μαρτυρήσας nicht, wie *Baur,* Paulus d. Ap. S. 240 f. der 2. A., *Lipsius,* Chronol. dor röm. Bischöfe S. 166 u. A. meinten, im allgemeinen das apostolische Wirken, sondern den Märtyrertod bezeichnet, kann nach dem Contexte: ‚bis zum Tode kämpften‘ nicht zweifelhaft sein, und wird nicht nur von *Wieseler,* Chronol. des apost. Zeitalters S. 247 f. aus dem Zusammenhange gefolgert, sondern auch von *Lipsius,* Jahrbb. f. protest. Theol. 1876 S. 579 als warscheinlich zugestanden.

postremo in urbe, quasi tunc primum invicem sibi cognovisse. Ferner von *Dionysius* von Korinth um 170, welcher Petrus und Paulus gemeinsam die Kirche in Korinth gründen, dann beide nach Italien kommen und den Märtyrertod sterben läßt[1]; von *Irenaeus* in der Angabe *adv. haer. III, 1,* daß Matthäus für die Hebräer ein Evangelium in ihrem Dialekte verfaßt habe, wärend Petrus und Paulus in Rom das Evangelium predigten und die Kirche gründeten[2]; von *Tertullian,* der *de praescript. c. 36* von der römischen Gemeinde schreibt: *felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis* (*sc. baptistae*) *exitu coronatur*[3]. Auch *Clemens Alex.* erwänt bei *Euseb. h. e. VI, 14,* daß Markus, wärend Petrus in Rom das Evangelium verkündigte, von Vielen gebeten worden sei, das Gesagte aus der Erinnerung in einem Evangelium niederzuschreiben, und dies auch getan habe.[4] Und zu Anfang des 3. Jarh. weist der römische Presbyter *Cajus* für den Märtyrertod der beiden Apostel schon auf die Siegeszeichen (τροπαῖα) des Petrus am Vatican und des Paulus an der Straße von Ostia hin (bei *Euseb. h. e. II, 28*).

Diesen Zeugnissen hat man alle Beweiskraft zu entziehen versucht durch die Behauptung, die Tradition von dem Aufenthalte des Petrus in Rom sei zuerst in ebionitischen Kreisen entstanden, welche den unter der Maske eines Magiers Simon als Pseudoapostel dargestelten Paulus zunächst im Oriente und dann schließlich in Rom durch Petrus bekämpft und besiegt werden ließ, und sei dann erst von den Vertretern der katholischen Kirche in der Weise aufgenommen, daß man Petrus und Paulus friedlich nebeneinander gestelt und zu Genossen des Wirkens wie auch des Märtyrertodes gemacht habe.[5] Diese Ansicht *Baur's* und seiner Schüler wird aber dem geschichtlichen Sachverhalte nicht ge-

1) Bei *Euseb. h. e. II, 25,* wo es heißt: καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν· ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.

2) Griechisch bei *Euseb. h. e. V, 8:* Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος — — ἐξήνεγκεν εὐαγγέλιον, τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.

3) Damit vgl. *Scorpiace 15: Quantam fidem Romae primo Nero cruentavit. Tunc Petrus ab altero cingitur, quum cruce adstringitur; tunc Paulus etc.* Außerdem *adv. Marc, IV, 5.*

4) Die Stelle lautet bei *Euseb. l. c.* über das Markusevangelium: Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.

5) So *Baur,* Paulus S. 245 ff. der 2. A., *Lipsius,* Chronol. 1869 u. Quellen der röm. Petrussage 1872; *Gundert,* der Aufenthalt des Ap. Petrus in Rom, in d. Jahrbb. f. Deutsche Theol. XIV S. 306 ff., *Hase,* Hdb. der protest. Polemik S. 124 ff. d. 3. A., denen *Holtzmann* im Bibellex. IV S. 488 ff. sich anschließt.

recht, wie nicht nur *Joh. Delitzsch*,[1] sondern auch ganz besonders *Hilgenfeld* nachgewiesen haben.[2] Erstlich beruht sie auf einer Ueberschätzung der Verbreitung, welche der Ebionitismus gefunden hat, sowie der Bedeutung und des Einflusses der tatsächlich nur aus kleinen häretischen Kreisen stammenden pseudoclementinischen Literatur, die allein die Sage von einem Kampfe zwischen Simon-Magus-Paulus und Petrus enthält (*Sieff.* a. a. O. S. 525). Sodann läßt auch die ältere judenchristliche Ueberlieferung den Simon-Paulus nur von Cäsarea bis Antiochien durch Petrus verfolgt werden, und erst die lezte Bearbeitung der Recognitionen des römischen Clemens läßt den Petrus dem Magier Simon bis Rom folgen. Zwar hat Petrus (*Recogn. I, 13. 74 Homil. I, 10*) von vorn herein Rom als leztes Ziel seiner Reise von Cäsarea aus im Auge und der Magier Simon will von Cäsarea gleich nach Rom fliehen (*Recogn. III, 63. 64*), aber aus der Reise nach Rom wird nichts in dieser ganzen Darstellung, die kein anderes Reiseziel als Antiochien kennt. Daß Petrus wirklich nach Rom gelangt und hier gewaltsam ums Leben gekommen ist, erzält erst der Brief des *Clemens* an *Jakobus* c. 1, welchen auch *Lipsius* nur zur vorlezten Schicht dieses Schrifttums rechnen kann. Und von Cäsarea aus lassen erst die Apostol. *Constitutiones VI, 8* den besiegten Magier gleich nach Italien gelangen. Es läßt sich also gar keine frühere ebionitische Sage über Simon-Paulus und Petrus in Rom mit einiger Sicherheit nachweisen, aus welcher die katholische Tradition von Petrus in Rom entstanden sein solte. Die älteste Nachricht über Simon Magus in Rom unter Kaiser Claudius bei *Justin. Mart. Apol. I, 26* enthält nichts über den römischen Aufenthalt des Petrus, und verdankt ihre Entstehung warscheinlich nur einer auf der Tiberinsel befindlichen Statue, mit der Justin sie in Verbindung gebracht hat. Diese Statue soll nämlich unter Claudius zur göttlichen Verehrung des Simon Magus errichtet worden sein und die Inschrift *Simoni Deo Sancto* getragen haben, wärend sich die dort 1574 teilweise aufgefundene Bildsäule durch die Inschrift *Semoni Sanco Deo fidio* als der sabinischen Gottheit *Semo Sancus* geweiht erwiesen hat. Von einer Bekämpfung des Magiers Simon durch Petrus in Rom wissen erst die *Philosophumena VI, 20* und dann später die apostolischen Constitutionen VI, 8. 9. Vgl. *Hilgf.* Einleit. S. 622 f. u. *Siefferts* a. a. O. S. 525 f.

Aber auch von dieser pseudoclementinischen Dichtung über den Kampf des Petrus gegen den Simon Magus abgesehen, ist die kirchliche Ueberlieferung über Petrus schon frühzeitig durch sagenhafte Züge verherrlicht worden. Dies zeigt die zusammenfassende Darstellung derselben bei *Hieron. de scriptor. eccl. Cap. 1. de Petro: Simon Petrus — princeps apostolorum post episcopatum Antiochensis ecclesiae et praedicationem dispersionis eorum, qui de circumcisione crediderunt in*

1) Zur Quellenkritik der ältesten Berichte üb. Simon Petrus u. Simon Magus in den Theol. Studien u. Krit. 1874. S. 213 ff.
2) In der histor. krit. Einleit. in das N. Test. S. 622 ff.

Ponto, Galatia, Cappadocia, Asia et Bithynia, secundo Claudii imperatoris anno ad expugnandum Simonem Magum Romam pergit, ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit, usque ad ultimum annum Neronis i. e. decimum quartum. A quo et affixus cruci martyris coronatus est, capite ad terram verso et in sublime pedibus elevatis, asserens se indignum, qui sic crucifigeretur ut Dominus suus. Sepultus Romae in Vaticano juxta viam triumphalem totius orbis veneratione celebratur. In dieser Darstellung sind außer dem Kampf mit Simon Magus als ungeschichtlich zu betrachten 1. der Episcopat des Petrus in der Antiochischen Gemeinde, samt der Angabe im *Chronic.* des *Euseb.*, daß Petrus die Antiochenische Gemeinde gegründet habe, weil beides mit Act. 11, 19ff. in Widerspruch steht; 2. die persönliche Verkündigung des Evangeliums unter den Judenchristen der Zerstreuung in Pontus u. s. w., weil nur aus 1 Petr. 1, 1 und zwar nach unrichtiger Auffassung dieser Stelle gefolgert; 3. die Angabe, daß Petrus die *cathedra sacerdotalis* in Rom 25 Jare innehatte, und 4. vielleicht auch die eigentümliche Weise seiner Kreuzigung, die schon *Orig.* bei *Euseb. h. e. III, 1;* ἐσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς erwänt. Aber durch alle diese sagenhaften Züge wird das bis auf *Clem. Rom.* zurückreichende einstimmige Zeugnis der Kirche über sein Martyrium in Rom nicht zweifelhaft gemacht. Weniger sicher ist aber schon die Annahme, daß Petrus zu gleicher Zeit mit Paulus in Rom gewirkt habe, da nicht, wie *Wiesel.* S. 569 sagt, alle Zeugen des 2. Jarh., die den Märtyrertod des Petrus in Rom erwänen, mit Ausnahme des *Ignatius,* der sich *epist. ad Rom. c. 4* οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν unbestimt ausdrükt, Gewärsmänner dafür sind, sondern nur der Verf. der *Praedic. Petri* dies aussagt, und auch die Angabe des *Dionys.* von *Korinth* bei *Euseb. h. e. II, 25:* ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν die Möglichkeit eines nur nicht zu langen Zwischenraums zwischen dem Tode des Einen und dem des Anderen zuläßt (Huth. S. 8). Einstimmig sind alle älteren Zeugen nur darüber, daß beide Apostel in Rom als Märtyrer gestorben sind. Das Todesjar beider steht aber nicht fest und läßt sich überhaupt nicht mit Sicherheit bestimmen, da die Angaben im *chronicon* des *Euseb.* über den 25järigen Aufenthalt des Petrus zu Rom auf ganz unsicheren, offenbar irrigen und mit den neutestamentlichen Angaben unvereinbaren chronologischen Combinationen beruhen. Vgl. darüber *Wiesel.* S. 571 ff. und die Abhdl.: ‚Daß die Apostel Petrus und Paulus nicht am 29. Juni 67 gemartert sind, dem deutschen Volke dargelegt von einem Kirchenhistoriker', im Beweis des Glaubens. 1867 S. 274—88.

§. 2. Inhalt, Zweck, Beschaffenheit und Leser des Briefs.

1. **Inhalt.** Der Brief ist vorwiegend paränetisch. Nach der Grußüberschrift (1, 1. 2) begint er mit Danksagung gegen Gott für das den Lesern im Himmel aufbewarte unvergängliche Erbe, welches sie, wenn

ihr Glaube in den Anfechtungen dieses Lebens sich bewärt, bei der herrlichen Offenbarung Christi erlangen werden, und dessen Herrlichkeit so groß ist, daß schon die Propheten nach der Zeit seines Eintritts und nach seiner Beschaffenheit geforscht haben und selbst die Engel nach dem Einblick in dieselbe Verlangen hegen (1, 3—12). Mit diesem Lobpreise Gottes für das durch die Auferstehung Christi von den Toten den Gläubigen bereitete Heil legt der Apostel den Grund für die den weiteren Inhalt des Briefes bildende dreifache Reihe von Ermanungen zu einem ihrem Heilsbesitze entsprechenden Wandel. Diese bestehen *1.* in allgemeinen Ermanungen *a.* zu heiligem Wandel in der Furcht Gottes und zu brüderlicher Liebe (1, 13—25), *b.* zur Ablegung des sündlichen Wesens und zur Bewärung des neuen Lebens der Wiedergeburt in gottgefälligen Tugenden (2, 1—10); *2.* in speziellen Ermanungen zum rechten Verhalten gegenüber der ungläubigen, Christo feindlichen Welt: *a.* in Gehorsam gegen die Obrigkeit (2, 11—17), *b.* der Knechte gegen ihre Herren (2, 18—25), *c.* in Bezug auf die Stellung der Ehegatten zu einander (3, 1—7), *d.* in Erweisung von Mitleid, Bruderliebe, Demut gegen Alle und in Bewarung eines guten Gewissens beim Erdulden von Schmach und Leiden (3, 8—17), mit dem Hinweise auf Christum, der als der Gerechte für die Ungerechten gelitten hat und durch Leiden zur Herrlichkeit eingegangen ist (3, 18—22), *e.* in der Warnung vor Beteiligung am heidnischen Lustleben (4, 1—6); *3.* in durch den Blick auf die Nähe des Endes aller Dinge motivirten Ermanungen zur Förderung des christlichen Lebens in der Gemeinde, *a.* durch Nüchternheit zum Gebet, brünstige Bruderliebe und bereitwilligen gegenseitigen Dienst mit den empfangenen Gnadengaben (4, 7—11), *b.* durch freudiges Ertragen der zur Bewärung des Christenstandes auferlegten Leiden (4, 12—19), *c.* durch Aufforderung der Aeltesten zu williger und selbstloser Berufserfüllung und der Jüngeren zu demütiger Unterordnung unter die Aeltesten (5, 1—7), sowie aller Einzelnen zur Wachsamkeit und Standhaftigkeit im Glauben gegenüber den Anläufen des Teufels (5, 8—10); worauf ein Segenswunsch (v. 11), Bemerkungen über die Absicht des Schreibens (v. 12) und Grüße (v. 13 u. 14) den Schluß bringen.

2. Den **Zweck** seines Briefes bestimt der Verf. selbst am Schlusse dahin, seine Leser zu ermanen und ihnen dabei zu bezeugen, daß dies die rechte Gnade Gottes sei, in der sie stehen (5, 12). Die Ermanung bezieht sich, wie der ganze Inhalt des Briefes zeigt, darauf, sich durch die Trübsale, welche die Schmähungen der Heiden ihnen bereiten, in ihrem Glauben und christlichen Wandel nicht irre machen zu lassen; und die damit verbundene Bezeugung, daß sie in der rechten Gnade Gottes stehen, soll ihnen Kraft und Freudigkeit verleihen, diese Trübsale als von Gott geordnete Mittel zur Bewärung ihres Glaubens geduldig und mit hoffnungsvollem Blicke auf die nahe Vollendung zu ertragen. An eine Bestätigung der den Lesern verkündigten Lehre ist dabei nicht zu denken, weder in dem Sinne einer Bekräftigung ihres one Vermittlung eines Apostels ihnen überlieferten Christentums durch

apostolisches Zeugnis (*Weiß*), noch als Bestätigung der paulinischen Lehre, worein *Steiger, Neander, Thiersch, Wiesinger* in zweiter Linie nächst der Ermanung, oder *Credner, Wieseler, Bleek* und die meisten Anhänger der *Baur*'schen Schule ganz besonders den Zweck des Briefes setzen. ,Von irgendwelchen Zweifeln, welche die Leser in Bezug auf die Richtigkeit der besonderen Art ihrer evangelischen Verkündigung gehegt hätten, etwa infolge des Auftretens von Irrlehrern, findet sich nirgends eine Spur' (*Sieff.*). Der eigentliche Zweck des Briefes ist ein practischer, speziell ein paränetischer; und die in die Ermanung verwebten dogmatischen Erörterungen dienen nur zur weiteren Begründung der Paränese, für welche in der Darlegung der Gewißheit des Heilsstandes der Leser und seiner Vollendung mit der Offenbarung Jesu Christi (1, 3—12) die allgemeine Grundlage gegeben ist.

3. **Beschaffenheit.** Der Brief bildet ein einheitliches Ganzes, welches von der schon in der Grußüberschrift (v. 2) angedeuteten und im Eingange (v. 3—12) entwickelten Grundanschauung getragen, in den Ermanungen mit ihren lehrhaften Erörterungen durchgefürt ist und in Ton und Haltung ganz mit dem Character des Apostels Petrus stimt. Schon *Erasmus* nent ihn *epistolam perfecte dignam apostolorum principe, plenam auctoritatis et majestatis apostolicae, verbis parcam, sententiis dissertam.* Aenlich urteilt *Grotius: Habet haec epistola* τὸ σφοδρόν *conveniens ingenio principis apostolorum.* Und noch *Wiesinger* bemerkt: ,Seine feurige Hingebung an den Herrn, seine practische Tüchtigkeit und sein tatkräftiges Wesen spiegeln sich darin'. — Wenngleich bei dem paränetischen Charakter des Briefs die Gedankenentwickelung nicht systematisch fortschreitet, sondern von allgemeinen Ermanungen zu speziellen, von diesen wieder zu allgemeinen übergeht, so fehlt es doch nicht an einem wolgeordneten Gedankengange, in welchem auch die Wiederholung einzelner Ermanungen keine Tautologien bildet, indem dieselben unter neue, dem jedesmaligen Contexte entsprechende Gesichtspunkte gestelt sind. Der Brief enthält nicht blos einzelne originelle Gedanken, z. B. in der Bezeichnung der Christen als πάροικοι καὶ ἐπίδημοι (2, 11), in der Darstellung des Leidens Christi als Vorbildes ihrer Leiden um des Glaubens willen (2, 21 ff.), in der Begründung der Ermanung zum christlichen Wandel, damit die Ungläubigen den Ungrund ihrer Schmähungen erkennen (2, 12. 3, 16), in der Idee, daß Christus nach seinem Tode den Geistern im Gefängnis gepredigt habe (3, 19), in der Vergleichung der Taufe mit der Sintflut (3, 21), in der Darstellung der Leiden der Christen als Anfang des Gerichts (4, 12), der Bezeichnung Christi als ἀρχιποίμην (5, 4), sondern zeigt auch in der sich durch ihn hindurchziehenden Grundanschauung des neutestamentlichen Heils als Erfüllung des im A. Test. verheißenen, oder ,des Christentums als einer der prophetischen Weißagung entsprechenden, durch den gekreuzigten aber auferstandenen Jesus Christus in bezug auf alle geistlichen Segnungen herbeigefürten Verwirklichung des alttestamentlichen Gottesreiches, mit welcher die Bürgschaft der einstigen Vollendung desselben gegeben ist' (*Sieff.*), ein

eigentümliches, originelles Gepräge, welches mit den Grundgedanken der petrinischen Reden in der Apostelgeschichte übereinstimt, und selbst in der Ausdrucksweise so deutlich hervortritt, daß in keiner Schrift des N. Test. bei nur zwei ausdrücklichen Citaten (1, 16. 2, 6) sich verhältnismäßig so zalreiche Anspielungen an das A. Test. finden; vgl. 1, 14f. 2, 3. 4. 7. 9. 10. 22—24. 3, 10—12. 13. 14. 4, 8. 17. 18. 5, 5. 7.

Diese Originalität würde freilich nicht begründet erscheinen, wenn der Brief in dem Maße und Umfange von anderen neutestamentlichen Schriften abhängig wäre, wie von manchen Kritikern behauptet worden. Allein die Frage über die Verwandtschaft unseres Briefs mit anderen neutestamentlichen Schriften ist bis jezt noch nicht so entschieden, daß sie ein Präjudiz gegen seine Originalität begründen könte. Die Mehrzal der neuesten Ausll. hat die Annahme von literarischen Beziehungen unseres Briefes zu anderen auf den Jakobus-, Römer- und Epheserbrief beschränkt, alle Beziehungen auf noch andere neutestamentliche Briefe als nicht begründet fallen gelassen, und betrachtet auch jene Bezugnahmen nicht mehr als Beweise einer den selbständigen Charakter unseres Briefes in Lehrgehalt und Diction beeinträchtigenden Abhängigkeit, sondern nur als Anklänge und Reminiscenzen, aus welchen sich ergebe, daß Petrus jene Briefe gekant und gelesen hatte.[1]

1) Schon *Semler* wies in s. Paraphrase des 1. Br. Petri wiederholt darauf hin, daß Petrus den Paulus nachahme. Bestimter suchte dann *J. D. Michaelis,* Einl. in d. göttl. Schriften des N. T. 4. A. 1788. II §. 247, aus 1 Petr. 2, 13. 14 zu erweisen, daß Petrus den Br. Pauli an die Römer gelesen hat. Ein umfangreiches, aber ganz unkritisches Verzeichnis paulinischer Ausdrücke und Parallelen lieferte hierauf *Schulze,* der schriftst. Werth und Charakter des Johannes. Voran ein Nachtrag über die Quellen der Briefe von Petr., Jak. u. Jud. 1811 S. 12—28, worauf dann *Eichhorn,* Einl. in d. N. T. 1814. III §. 284 f. in Gedanken, Worten und Wendungen des 1. Br. Petri alles paulinisch fand und dies daraus erklärte, daß Petr. sich eines paulinischen Schülers, vielleicht des Markus als Concipienten der von ihm vorgeschriebenen Materien bedient habe, wärend *Bertholdt,* hist. kr. Einl. ins A. u. N. T. VI S. 3053 ff. den Brief von Petr. aramäisch entworfen und von dem Pauliner Silvanus griechisch übersezt sein ließ. Hypothesen die keinen Anklang fanden. — Bekantschaft und Uebereinstimmung mit paulin. Briefen erkanten auch *Hug* Einl. in d. Schr. des N. T. 4. A. II §. 166, *Schott, Isagoge* 1830 §. 96, *de Wette* Lehrb. d. Einleit. 5. A. 1848 §. 172 u. A. an und erklärten sie teils daraus, daß Petr. an paulin. Gemeinden schrieb (*Hug*), teils aus der Absicht, seine Uebereinstimmung mit Paulus gegen Irrlehrer darzutun (*Schott*), oder zu kräftiger Bezeugung seiner Geisteseinheit mit dem Heidenapostel (*de W.*), oder, jede Absicht leugnend, aus der Bekantschaft mit jenen Briefen und der in ihnen herschenden Ausdrucksweise, von der sich unwillkürlich Reminiscenzen in seine Darstellung verflochten (*Huther*). — Dagegen hat schon *Rauch* im J. 1828, in der Abhdl. ‚Rettung der Originalität des 1. Petrusbriefes' (in *Winer* u. *Engelhardt's* krit. Journal VIII S. 396 ff.) die Benutzung paulinischer Briefe vonseiten des Petrus bestritten, auch *Lücke* in der Recens. des *Steiger'*schen Comment. (Theol. Stud. u. Krit. 1833 S. 528 ff.) sie für sehr zweifelhaft erklärt. Sodann hat *Mayerhoff,* Hist. krit. Einl. in die petrin. Schriften 1835 S. 104 ff. durch sorgfältige Prüfung der vorgeblichen Parallelen nachzuweisen gesucht, daß keine derselben eine Abhängigkeit des

Streitig ist aber noch die Frage, ob die Anlehnung mit *B. Weiß* auf seiten des Jakobus- und der Paulusbriefe anzunehmen sei, oder mit den übrigen Ausll. auf der Seite des Petrus. Wenn die Anlehnung in

Petrus von Paulus voraussetze, die Anklänge aber sich aus der zwischen Heiden- und Judenchristen vermittelnden Richtung des Petrus erklären. Gründlich mit eingehender Erwägung des Sachverhaltes wies dann *Br. Brückner* in der Bearbeitung des *de Wette*'schen Commentars 1853 und 1865. Einl. §. 4 nach, daß in Betracht des Lehrbegriffs und der Lehrsprache Petrus nicht von Paulus abhängig sei, und daß auch eine Benutzung paulinischer Briefe nirgends mit Sicherheit zu erweisen stehe, one übrigens eine Kentnisnahme paulinischer Briefe und Reminiscenzen aus denselben in Abrede zu stellen.

Nach diesen Vorgängern hat *B. Weiß* (d. petrin. Lehrbegr. S. 381 ff.) die Eigentümlichkeit der petrinischen Lehrsprache genauer zu bestimmen gesucht und von den bei *Schulze*, *Schott* und *de W.* als paulinisch aufgefürten Wörtern als nicht beweisend ausgeschieden sowol die, welche bei Paulus zu selten vorkommen, um als paulinisch gelten zu können, als auch die, welche bei Paulus in anderem Sinne als bei Petrus gebraucht sind, ferner die allgemein christlichen Begriffe und technischen Bezeichnungen christlicher Dinge wie πίστις, ἐλπίς, ζωή, χάρισμα u. a., endlich die nicht blos bei Paulus, sondern auch im Hebräerbriefe, den synopt. Evangelien und bei Johannes im Ev. und in den Briefen vorkommenden Ausdrücke. Daraus leitet er den Grundsatz ab, daß einzelne Wörter und Ausdrücke, die je zwei Schriftstellern des N. T. ausschließlich gemein sind, ja selbst die Benutzung einzelner Lieblingsausdrücke des einen durch den anderen eine gegenseitige Abhängigkeit nicht begründen können. Da nun eigentlich technische Ausdrücke des paulin. Lehrsystems, wie δικαιοσύνη im Sinne der Rechtfertigungslehre, δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως und ἐξ ἔργων bei Petrus fehlen oder doch der dem Paulus eigenen Zuspitzung ermangeln, auch ausdrückliche Verschiedenheiten des Sprachgebrauchs sich finden, so sei die petrinische Lehrsprache durchaus unabhängig von Paulus, zumal sie, troz allem was sie nicht nur mit ihm sondern auch mit dem gesamten apostolischen Sprachgebrauche gemein hat, so reich an ausschließlichen Eigentümlichkeiten ist, daß der kurze 1. Brief mit seinen 105 Versen nach sorgsamer Zälung nicht weniger als 60 ἅπαξ λεγόμενα hat, so daß je eins auf anderthalb Verse komt (s. das Verzeichnis S. 389 f.). Damit sei jedoch in keiner Weise ausgeschlossen, daß Petr. paulinische Briefe gelesen und einzelne Stellen derselben benuzt habe, vorausgesezt, daß sie in seinen Gedankenkreis hineinpaßten. Hiervon aber seien auszuschließen nicht nur alle die Stellen, deren Aenlichkeit nur auf einem gemeinsamen Ausdrucke beruht, sondern auch solche, die nur eine einzelne Lehranschauung gemein haben, die nicht einmal aus dem paulinischen Lehrsystem entnommen ist, und selbst solche, welche zwar den Grundgedanken gemeinsam, aber im Ausdrucke zu wenig Uebereinstimmendes haben. Parallelen solcher Art können nicht einmal eine Lesung der paulinischen Briefe im allgemeinen begründen. — Ein Verwandtschaftsverhältnis lasse sich nur bei den Briefen an die Römer und die Epheser aufzeigen, bei welchen die Uebereinstimmung größerer Gedankenreihen und frappanter Einzelheiten im Ausdrucke durch ganze Capitel (Röm. 12 u. 13) oder im ganzen Briefe (Ephes.) hindurchgeht. Hier aber habe nicht Petr. diese paulin. Briefe, sondern Paul. den Petrusbrief gelesen und vor Augen gehabt. Dies meint *Weiß* S. 406—25 evident dargetan zu haben, wärend er aus der Vergleichung mit dem Epheserbriefe nur das Resultat zieht: ‚so läßt sich freilich weder die Rücksichtnahme eines Briefes auf den andern noch die Abhängigkeit des Epheserbriefes von dem petrinischen mit derselben Evidenz nachweisen wie beim Römerbriefe — und wenn ein Verwandtschaftsverhältnis beider

selbständiger Verwendung von Reminiscenzen aus vorhergegangener Lectüre besteht, so reicht die Berufung auf die hohe Originalität des Paulus und sein Bewußtsein apostolischer Selbständigkeit' (*Sieff.*) zur Entscheidung dieser Frage nicht aus, da auch dem Petrus Selbständigkeit und Originalität im Ausdruck und in Gedanken sich nicht absprechen läßt.

Gehen wir etwas näher auf die Parallelen unseres Briefes, und zwar zuvörderst mit dem Briefe des *Jakobus* ein, so erinnert Jak. 1, 1—3 offenbar an 1 Petr. 1, 1 u. 6—7. Laut v. 1 sind beide Briefe an die διασπορά gerichtet, Jak. schreibt ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ

Briefe zugegeben wird, so ist die Abhängigkeit des petrinischen keineswegs so ausgemacht, als es bisher stets angenommen war' (S. 433 f.). — Abgesehen von der Annahme der Priorität unseres Briefes, welche nur *Fronmüller* (die Briefe Petri in *Lange*'s Theol.-homilet. Bibelw.) und *Beyschlag*, die Christologie des N. T. (Berl. 1866) adoptirt haben, alle anderen neueren Ausll. aber bestreiten, wird eine aus Lectüre geschöpfte Bekantschaft des Petrus mit den genanten paulin. Briefen und meistens auch mit dem Jakobusbriefe fast allgemein angenommen.

Ganz anders urteilen aber *Baur* und die Tübinger Schule über das Verwandtschaftsverhältnis. Sie betrachten den paulinischen Charakter des 1. Petrusbriefes als keinem Zweifel unterliegend und erklären ihn unter Voraussetzung seiner Unechtheit für das conciliatorische Machwerk eines Pauliners, welcher die echten paulinischen Briefe gekant und für seinen Zweck benuzt habe. So *Schwegler*, das nachapost. Zeitalter. 1846 II S. 6 ff., *Baur*, Theol. Jahrbücher 1856. S. 219 ff. u. ‚Das Christenthum u. die christl. Kirche der ersten Jahrhunderte'. 2. A. 1860, *Holtzmann*, Petrus (erster Brief) in *Schenkel's* Bibellex. IV S. 495 ff. und ‚Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe' 1872, *Hilgenf.* Einl. in d. N. T. S. 625 ff., welcher nur darin von den Tübinger Kritikern abweicht, daß er den Petrusbrief nicht sowol als Apologie des Paulinismus, sondern vielmehr als Mahnschreiben an verfolgte Christen auffaßt und darin außer den genanten paulin. Briefen auch den Jakobusbrief und den Hebräerbrief benuzt sein läßt, wärend *Wilh. Brückner*, Zur Kritik des Jakobusbriefs in *Hlgf.*'s Ztschr. f. wiss. Theol. 1874 S. 530 ff. zu beweisen versucht hat, daß der Jakobusbrief in Abhängigkeit vom 1. Petrusbrief geschrieben sei. Von dieser zeitgeschichtlichen Deutung unseres Briefes ausgehend, hat nach den Andeutungen von *Holtzm.* S. 496 f. *W. Seufert*, ‚das Abhängigkeitsverhältnis des 1. Petrusbriefs vom Römerbrief' in *Hlgf.*'s Ztschr. f. w. Theol. 1874 S. 360 ff. aus den parallelen Stellen, Sätzen und Ausdrücken in ganz mechanischer Weise so darzutun unternommen, daß er eine vollständige Ueberarbeitung von Röm. 13 und viele Ueberarbeitungen einzelner Stellen, und wo die Verschiedenheit sich unverkennbar aufdrängt, Veränderungen der Construction, Umstellung von Worten und sorgfältige Umgehung paulinischer Schlagworte statuirt, um die Abhängigkeit nicht allzudeutlich zu verraten, wobei der Verf. sich als einen Schriftsteller zu erkennen gebe, der nicht aus der Fülle eigener Gedanken schöpft, sondern von einem Originale abhängig ist, das er one schriftstellerische Routine copirt. — Mit nicht besseren Gründen hat derselbe *Seufert* in derselben Ztschr. 1881 S. 178 ff. u. S. 332 ff. ‚das Verwandtschaftsverhältnis des 1. Petrusbriefs und Epheserbriefs' so zu bestimmen gesucht, daß die Verwandtschaft dieser beiden Briefe nach Anlage, Inhalt und gemeinsamen stilistischen Eigentümlichkeiten sich nur daraus erklären lasse, daß beide bezüglich ihrer Abstammung vom Paulinismus auf die gleiche genealogische Linie zu setzen sind und recht wol einen gemeinsamen Urheber haben können.

διασπορᾷ, Petr. ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου *cet.*; beide aber schreiben nicht an Juden sondern an Christen, haben also die alttestamentliche Bezeichnung Israels auf die Christenheit als Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ übertragen, Jak. auf die gesamte Christenheit one Unterscheidung von Judenchristen und Heidenchristen, Petrus auf die in Pontus, Galatien u. s. w. befindlichen Christengemeinden. Auch in Jak. v. 2 u. 3 wird man die Parallele πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε — ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις und τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως mit ἀγαλλιᾶσθε — λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως (Petr. v. 6 u. 7) nicht für zufällig halten können, wenn man erwägt, daß τὸ δοκίμιον im N. T. nicht weiter vorkomt. Aber troz dieser Uebereinstimmung wird die Annahme einer unselbständigen Abhängigkeit des einen von dem anderen dadurch ausgeschlossen, daß der Gruß v. 1 ganz verschieden lautet, bei Jak. einfach χαίρειν, bei Petr. in dem solennen χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη zwar den paulin. Grußformeln änlich, aber in πληθυνθείη ganz abweichend, da πληθ. außer bei Petr. nur noch Judä v. 2 vorkomt. Und bei v. 2 u. 3 Jak. wird die Aenlichkeit mit Petr. v. 6 u. 7 durch die Verschiedenheit aufgewogen, daß Jak. die πειρασμοί (Leidensanfechtungen) als Anlaß zur Freude darstelt, weil sie ὑπομονήν wirken, die zur christlichen Vollkommenheit fürt, Petr. aber von den πειρασμοῖς sagt, daß sie durch Bewärung des Glaubens dereinst bei der Offenbarung Jesu Christi in der lezten Zeit zu unausprechlicher Freude gereichen werden. In betreff der Priorität aher steht der Annahme, daß διασπορᾶς bei Petr. dem δώδεκα φυλαῖς τῆς διασπορᾶς (Jak.) nachgebildet sein möchte, der Umstand entgegen, daß bei Petr. dieser Begriff durch ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις motivirt ist, bei Jak. dagegen ganz unmotivirt erscheint, woraus freilich auch keine Abhängigkeit des Jak. von Petrus sich folgern läßt. Die übrigen Parallelen beider Briefe sind der Art, daß sie weder Abhängigkeit noch Lectüre des früheren Briefs vonseiten des späteren Briefschreibers documentiren. Sie bestehen entweder in Verwendung von Sprüchen des A. T. (1 Petr. 5, 5. 9 u. Jak. 4, 6, 7) oder aus dem A. T. abgeleiteter Gnomen (P. 4, 8. J. 5, 20), welche beiden Aposteln aus dem A. T. bekant sein konten, oder zeigen größere Verschiedenheit als Gleichheit; so die Anfürung des Spruchs Jes. 40, 6—8 in Petr. 1, 24. 25 vgl. mit der Anspielung auf einige Worte und Sätze dieses Spruchs in Jak. 1, 10 f. in ganz verschiedener Anwendung, und die ganz verschiedene Beschreibung der Wiedergeburt Petr. 1, 23 vgl. mit Jak. 1, 18; so auch die Manung, sich der σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, die wider die Seele streiten, zu enthalten, Petr. 2, 11 vgl. mit dem Gedanken πόλεμοι und μάχαι kommen ἐκ τῶν ἡδονῶν, die in den Gliedern streiten Jak. 4, 1, wo nur das Wort στρατεύεσθαι beiden Stellen gemeinsam ist u. dgl. mehr.

Was sodann die Berürungen unsers Briefs mit den paulinischen, namentlich mit Röm. 12 u. 13 betrift, woraus sich nach *Weiß* die Benutzung dieser Capp. von seiten des Petrus mit Evidenz ergeben soll, so erkent zwar auch der neueste Ausll. des Petrusbriefs, *Hofmann* (die heil.

Schr. N. T. 6. 1875) S. 208 an, daß in der Tat einzelne Ausdrücke wie συσχηματίζεσθαι Petr. 1, 14 u. Röm. 12, 2, dort mit ταῖς πρότερον ἐπιθυμίαις hier mit τῷ αἰῶνι τούτῳ verbunden, oder λογικός Petr. 2, 2 von der Milch des Wortes Gottes, Röm. 12, 2 vom christlichen Gottesdienste gebraucht, oder κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες Petr. 3, 9 Röm. 12, 17 eher den Eindruck machen, daß dem Einen das von dem Anderen Geschriebene im Gedächtnisse lag, als die übrigen dafür angefürten unter sich ganz unänlichen Sätze 1 Petr. 2, 5. 4, 10 f. In 1 Petr. 2, 5, mit welcher Stelle Röm. 12, 1 eine frappante Aenlichkeit haben soll, wird gesagt, ‚was der Anschluß an Christum aus den Christen macht, nämlich eine gottwolgefällige Opfer darbringende Priesterschaft, in Röm. 12, 1 dagegen, was dem Christen geziemt, nämlich seinen Leib Gotte zum Opfer zu begeben‘. In 1 Petr. 4, 10, womit man Röm. 12, 6—8 vergleicht, ist ‚doch Gedanke und Ausdruck beider Stellen verschieden, indem an der ersteren nur ermant wird, die sonderlichen Gaben zum Besten der Mitchristen und ohne Eigenruhm zu verwerten, an der andern dagegen, sich innerhalb der Schranken zu halten, welche jedem durch die ihm sonderlich geschenkte Gnadengabe gezogen sind, und jede sonderliche Tätigkeit in der ihrer Aufgabe entsprechenden Weise zu üben‘ (*Hofm.* S. 207). ‚Und was soll — bemerkt derselbe weiter — vollends die Vergleichung des mit dem tröstlichen Hinweise auf das Gericht der Lästerer verbundenen πάντων τὸ τέλος ἤγγικεν 1 Petr. 4, 7 mit dem die Ermanung zu geheiligtem Wandel unterstützenden ἡ ἡμέρα ἤγγικεν Röm. 13, 12, oder die Vergleichung von 1 Petr. 3, 8 f. mit Röm. 12, 9 ff., wo sich die Verwandtschaft darauf beschränkt, daß Paulus in der langen Reihe von Ermanungen, wie der Christ sich gegen die Mitchristen und in den unterschiedlichen Lebenslagen, also auch gegen die Widersacher verhalten soll, dieselbe Sinnesart zeichnet, welche Petrus fordert, aber one daß sich die Zeichnung des Ersteren, was ihren Ausgangspunkt, ihre einzelnen Züge und deren Aufeinanderfolge betrift, mit des Lezteren Aufreihung von Eigenschaften dekt?‘

Auch in der Ermanung zur Unterwerfung unter die Obrigkeit Röm. 13, 1—6 u. 1 Petr. 2, 13 u. 14, die schon *Michaelis* als eine der Hauptstellen für das Verwandtschaftsverhältnis beider Briefe betrachtet hat und auf die noch *Weiß* als eine in die Augen springende Aenlichkeit von Gedankeninhalt und Ausdruck zeigend das größte Gewicht legt, berüren zwar beide Briefe sich in dem Gedanken, daß die Obrigkeit εἰς ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν und εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν bestimt sei, aber auf den beiderseitigen Gebrauch des ὑπερέχειν ist nichts zu geben, weil er verschieden verwendet wird. Nach *Weiß* soll die paulin. Stelle eine weitere Ausfürung der petrinischen sein, ‚deren höchst eigentümlichen Ausdruck ἀνθρωπίνη κτίσις Paulus mit dem ihm geläufigen ἐξουσία vertauscht, deren eigentümliche petrinische Wortbildungen ἀγαθοποιῶν und κακοποιῶν er in ihre Bestandteile aufgelöst, deren concrete Benennung der obrigkeitlichen Personen er verallgemeinert, deren noch unentwickelteren Gedanken er weiter fortgebildet

habe, und die sich schon deshalb nicht umgekehrt auf die petrinische zurückfüren lasse, weil sie nichts anderes sei als die erste Anwendung der 2, 12 vorhergegangenen allgemeinen Ermanung auf einen bestimten Fall'. Dagegen hat schon *Hofm.* S. 209 treffend bemerkt, daß der lezte dieser Gründe offenbar gar nichts verfängt. ‚Die Anlage der beiden Briefe bringt jeden der beiden Apostel an seinem Orte darauf, zum Untertanengehorsam zu ermanen, und nur die Art und Weise, wie er dies tut, kann zu erkennen geben, daß ihm die Art und Weise, wie es der andere getan hat, in Erinnerung ist'. Was aber die anderen Gründe betrift, so ist ἀνθρωπίνη κτίσις nicht Vertauschung des paulin. ἐξουσία, weil keine Bezeichnung der Obrigkeit; und für ποιεῖν τὸ ἀγαθόν und πράσσειν τὸ κακόν konte ebensogut Petrus das ihm geläufige ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν brauchen, als Paulus den petrinischen Ausdruck in seine Bestandteile auflösen. Auch in ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις Röm. 13, 1 kann man eine Verallgemeinerung der concreten Benennung der obrigkeitlichen Personen, βασιλεύς, ἡγεμόνες (Petr.) nur finden, ‚wenn man vergißt, daß Paulus an Einwoner Roms schrieb, welche keinem vom Kaiser entsendeten ἡγεμών unterstanden, wärend Bewoner der Provinzen wol der Erinnerung bedurften, daß dem Einen so gut als dem Anderen zu gehorsamen sei'. Endlich kann man das Verhältnis der einen Stelle zur anderen nicht so bezeichnen, daß der Gedanke bei Petrus noch unentwickelter, bei Paulus weiter fortgebildet erscheine. Denn ‚in den kurzen Worten, mit welchen Petr. die Bestimmung der Obrigkeit aussagt, liegt alles enthalten, was Paul. ausfürt. Der Unterschied ist vielmehr der, daß Paul. veranlaßt war, einer falschen Meinung zu begegnen, als habe der Christ, weil er dies ist, mit der staatlichen Ordnung nichts zu schaffen und keine Pflicht gegen die staatliche Obrigkeit. Diesen in der Gemeinde Roms begreiflichsten Irrtum bekämpft er. Gleichen Irrtum bei den kleinasiatischen Christen vorauszusetzen hatte Petr. keinen Grund; wol aber war ihm, wenn er sie ermanen wolte, die Verlästerungen des Christentums durch ihr sittliches Verhalten zu Schanden zu machen, das Nächstliegende, sie zum Gehorsam gegen die Obrigkeit zu ermanen, was er denn auch in einer durch die Rücksicht auf jene Verlästerungen bestimten Weise tut' (*Hofm.*).

Endlich soll Röm. 9, 33 eine zweifellose Spur von Kentnis des Petrusbriefs 2, 6. 7 zeigen, nicht nur in der Verknüpfung der beiden Citate aus Jes. 8, 14 u. 28, 16, die beide Stellen gemein haben, sondern auch darin, daß in beiden dieselben Abweichungen vom Urtexte wie von der LXX sich finden: ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν für ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών (LXX), πέτρα σκανδάλου für πέτρα πτώματι (LXX) und der Zusatz ἐπ' αὐτῷ zu ὁ πιστεύων (*Weiß* S. 422). Allein zweifellos ist diese Spur keineswegs. Das Schriftcitat Röm. 9, 33 ist aus Jes. 28, 16 u. 8, 14 in einer Weise componirt, zu welcher 1 Petr. 2, 6 f. keine hinreichende Veranlassung bot, falls dem Paulus nicht die beiden Stellen des Jesaja vorschwebten. Denn die Worte λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, welche er in den Ausspruch

Jes. 28, 16 an Stelle der Worte λίθον ἀκρογ. ἐκλεκτὸν ἔντιμον eingefügt hat, werden von Petrus zwar in der weiteren Entwickelung und Anwendung des aus Jes. 28, 16 citirten Schriftwortes in Verbindung mit Worten aus Ps. 118, 22 erwänt, aber nicht als Schriftworte citirt. Noch weniger kann aber 1 Petr. 2, 6. 7 von Röm. 9, 33 abhängig sein, weil Petrus die Stelle Jes. 28, 16 vollständig citirt, und gerade die in Röm. 9, 33 fehlenden Worte λίθον ἀκρογ. ἐκλ. ἔντιμον für seinen Zweck verwertet. Auffallend ist allerdings die Uebereinstimmung beider Briefe nicht nur in dem sowol vom Urtexte als von der LXX abweichenden ἰδοὺ τίθημι und dem Zusatze ἐπ' αὐτῷ, sondern auch in dem λίθος προςκόμματος κ. πέτρα σκανδάλου statt des λίθου προςκόμματι καὶ πέτρας πτώματι (LXX Jes. 8, 14), läßt sich aber daraus, daß Petrus und Paulus die Schriftworte aus dem Gedächtnisse anfüren, erklären, wenn man erwägt, daß weder הִנְנִי יִסַּד noch ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια dem Zwecke der Anfürung des prophetischen Spruchs bei Petrus und Paulus entsprach, und τίθημι dafür ganz passend erschien und sich dem Petrus durch das folgende εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν nahe legte. Die Wal des σκάνδαλον für πτῶμα aber ergab sich beiden Aposteln aus dem häufigen Gebrauche des σκάνδαλον für מִכְשׁוֹל und σκανδαλίζειν für כָּשַׁל in der LXX u. auch im N. T., wärend πτῶμα im N. T. den toten Körper, Leichnam, Aas bezeichnet (Mtth. 14, 12. 24, 28. Apok. 11, 8 f.) und auch im A. T. nur Jes. 8, 14 (LXX *Symm.* u. *Theod.*) für מִכְשׁוֹל sich findet, in allen übrigen Stellen aber *ruina*, *exitium*, *cadaver* bedeutet. Die Ergänzung des ἐπ' αὐτῷ endlich war für die Anwendung des Prophetenspruches unentbehrlich, abgesehen davon, daß es sich aus dem ὁ πιστεύων der LXX zu Jes. 28, 16 und dem κἂν ἐπ' αὐτῷ πεποιθὼς ᾖν zu 8, 14 leicht ergab. — Hiernach liefern die Parallelen unseres Briefes zum Römerbrief keinen stichhaltigen Beweis für Abhängigkeit des einen von dem andern, sondern legen nur die Annahme nahe, daß Petrus als der später Schreibende den Römerbrief gelesen hatte und Erinnerungen an Gedanken und Ausdrücke desselben dem Zwecke seines Briefes gemäß selbständig verwendete.

Nach diesem Ergebnisse der Vergleichung unseres Briefes mit dem Römerbriefe halten wir es nicht für nötig, auf die Verwandtschaft desselben mit dem Epheserbriefe näher einzugehen, da nicht nur *Weiß* bemerkt hat, daß sich bei diesem die Rücksichtnahme des einen auf den andern nicht mit solcher Evidenz nachweisen lasse, wie beim Römerbriefe (s. S. 13 Note), sondern auch noch *Sieff.* a. a. O. S. 532 darüber urteilt: ‚die Verwandtschaft mit demselben, die sich auf eine Menge durch die beiden Briefe zerstreuter Parallelen und die gesamte Anlage bezieht, ist der Art, daß eine Vergleichung keine Entscheidung über das Original gibt.' Die Aenlichkeit beider Briefe in der allgemeinen Anlage und in Einzelheiten erklärt sich daraus, daß beide Circularschreiben an einen größeren Kreis von Gemeinden Kleinasiens sind, die Paulus gegründet hatte und Petrus nur, wie schon Paulus getan hatte, durch Ermanungen zur Verleugnung des heidnischen Wesens und zum Wandel in gegenseitiger Liebe, in Demut

und Geduld, um auch unter Trübsalen ihren Gnadenstand zu bewären, ermuntern konte. Diese Ermanungen sind aber in beiden Briefen so eigentümlich entwickelt und lehrhaft begründet, daß eine Abhängigkeit des einen von dem andern nicht erweislich ist.

Die Eigentümlichkeit und Selbständigkeit unsers Briefes wird aber überspannt, wenn man in seinem Lehrgehalte den urapostolischen Lehrtypus oder gar mit *Weiß* ein vorpaulinisches Judenchristentum nachweisen zu können meint. Denn dabei wird die allgemeine Haltung des Briefes nicht beachtet, daß derselbe nämlich seinem wesentlichen Inhalte nach in praktischer Ermanung verläuft, und wo Lehren wie z. B. die vom Tode Christi herbeigezogen werden, dies nicht mit eigentlicher Lehrabsicht geschieht, sondern immer nur zum behuf derjenigen Ermanung, um welche es dem Verf. zunächst zu tun ist. Mit Recht warnt daher *Köstlin* ‚die Einheit u. Mannigfaltigkeit in der neutestamentl. Lehre‘ (in Jahrbb. f. Deutsche Theol. II S. 350) davor, aus solchen Briefen von ganz praktischer Tendenz, wie der Petrus- u. Jakobusbrief, für sich volle Lehrbegriffe oder Totalanschauungen entwickeln zu wollen, und anzunehmen, daß ein Moment schon deshalb, weil es in den Briefen zurücktritt, in demselben Maße in der Anschauung des Verfassers überhaupt zurückgetreten sein müsse. Der Brief zeigt zwar große Verwandtschaft mit den petrinischen Reden in der Apostelgeschichte sowol in der Grundanschauung des Christentums als der durch den gekreuzigten, aber auferwekten Jesus Christus in Bezug auf alle seine Segnungen herbeigefürten Verwirklichung des alttestamentlichen Gottesreiches, mit welcher die Bürgschaft seiner künftigen Vollendung gegeben ist, als auch in der damit zusammenhängenden starken Betonung des Zusammenhangs zwischen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung. Aber wie gegen den Versuch *Lechler*'s (Das apostol. u. d. nachapostol. Zeitalter 1857. S. 192 ff.), in jenen Reden eine noch unentwickeltere Stufe des petrinischen Lehrbegriffs nachzuweisen, von *Weiß* (Bibl. Theol. d. N. T. 3. A. S. 115) mit Recht geltend gemacht wird, daß jene Reden nur eine besondere Seite der apostolischen Verkündigung vorfüren und uns einen Einblick in das religiöse Leben der Urgemeinde gewären, dagegen der Brief an zumteil unter sehr anderen Verhältnissen lebende Christengemeinden gerichtet, selbstverständlich eine andere Seite der apostolischen Verkündigung und des christlichen Gemeindelebens zur Darstellung bringt, so läßt sich auch aus dem Lehrgehalte des Briefs nicht ein urapostolischer, judenchristlicher Lehrtypus construiren. Hiefür reichen die Eigentümlichkeiten, welche der 1. Petrusbrief im Vergleich mit den anderen neutestamentlichen, besonders den paulinischen Briefen darbietet, nicht aus, weder die Nichtunterscheidung zwischen Verheißung und Gesetz, auf welche Paulus innerhalb der alttestamentlichen Offenbarung Gewicht legt, wärend im Petrusbriefe vom Gesetz gar nicht die Rede ist, noch das Fehlen der paulinischen Lehre von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως κατὰ χάριν, οὐκ ἐξ ἔργων, noch die Eigentümlichkeit des Petrus, überall gern an die Sprüche und Bilder, die Institutionen und die Geschichte

des A. T. anzuknüpfen. Denn die Anknüpfung an das A. T. fehlt auch bei Paulus nicht, und die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens wird nur im Römer- und Galaterbriefe ausfürlich erörtert, wärend sie in den anderen paulin. Briefen teils ganz fehlt, teils sehr zurücktritt, z. B. im Epheserbrief nur 2, 8 f. kurz erwänt ist. Auf diese Lehre einzugehen hatte Petrus in seinem kurzen durchaus paränetischen Briefe keine Veranlassung. Denn daß er in dieser Lehre mit Paulus übereinstimte, erfaren wir aus seiner Erklärung auf dem Apostelconvente Act. 15, 9 u. 11.

Auch der in seinem Briefe stark hervortretende Hinweis auf die Vollendung des Gottesreiches in Herrlichkeit bei der zukünftigen Offenbarung Jesu Christi berechtigt nicht dazu, Petrus den Apostel der Hoffnung zu nennen und ihn damit von Paulus als dem Apostel des Glaubens und von Johannes als dem Apostel der Liebe zu unterscheiden. Die Hoffnung auf eine herrliche Vollendung des Gottesreiches fehlt auch weder bei Paulus (vgl. Röm. 5, 1—5. 8, 18 ff. 2 Kor. 4, 17 f. Kol. 3, 1—4. Phil. 3, 20. 1 Kor. 15 u. a.) noch bei Johannes (vgl. 1 Joh. 2, 18. 28. 3, 2 u. 3). Und wenn Petrus sie auch in seinem an Christen, die von Heiden um ihres Glaubens willen geschmäht wurden, gerichteten Briefe stärker hervorhebt, so ist es doch unrichtig zu behaupten, ‚daß sie in der Anschauung des Apostels den eigentlichen Mittelpunkt des christlichen Lebens bildet‘ (*Weiß,* bibl. Theol. §. 51 S. 172 ff.). Er gedenkt in seinem Briefe ganz eben so viel des Todes Christi als seiner Offenbarung in Herrlichkeit, und eben soviel der Leiden und Versuchungen des Christen als seines zukünftigen Erbes. Die Christenhoffnung findet sich darin nicht mehr, als der Zweck des Briefes es mit sich brachte, und nicht abgesehen von demselben hervorgehoben (*Hofm.* a. a. O. S. 226). Vgl. noch *Wiesinger,* Comm. S. 347 f., *Huther,* Comm. S. 16 u. *Grau,* Entwickelungsgesch. des neutest. Schrifttums II S. 234.

4. **Die Leser des Briefs.** Sehr alt ist die Ansicht, daß Petrus seinen Brief an Judenchristen der in der Ueberschrift genanten Landschaften Kleinasiens gerichtet habe. Sie findet sich schon bei den Kchvv. *Didymus v. Alex., Euseb., Epiphan., Oecum.* u. *Theophylact,* bei *Calvin, Beza* u. den folgenden Ausll. bis auf *Koppe* u. *Hottinger,* auch bei *Schmidt, Bertholdt* u. *Hug* in ihren Einleitungsschriften. Nur *Augustin. contra Faust. XXII, 80* u. *Cassiodor, de instit. div. liter. tom. II p. 510* nennen den Brief *epistola ad gentes,* und *Luther* in s. ersten Ausleg. desselben vom J. 1523 sagt zu 1, 1: Fremdling d. i. Ausländer (παρεπίδημοι) nennt er sie darumb, daß sie Heiden waren. Auch der Berner Prof. *Aretius* († 1574) meinte besonders wegen der Stellen 2, 10 u. 4, 3: *epistolam ad omnes fideles tam ex gentibus quam ex Judaeis conversis scriptam esse.* Ferner nahmen *J. Gerhard, Hornejus, Calov, Joachim Lange, Bengel, Wolf* u. A. an, der Brief sei *principaliter* an Judenchristen, *secundario* oder *quodammodo* auch an Heidenchristen gerichtet, wärend *J. D. Michaelis* (Einleitung II §. 246), *Credner* (Einl. I §. 235), *Jachmann,* wie schon früher *Beda*

venerab. παρεπίδημοι διασπορᾶς von Judenproselyten deuteten. — Dagegen wurde *Luther*'s Ansicht, der nur *Osiander* u. *Wetstein* beigestimt hatten, erst durch *Guericke,* Beiträge z. Einl. ins N. T. H. 1 (1828), und hauptsächlich durch *Steiger* in seinem 1832 erschienenen Commentar S. 14—18 mit so gewichtigen Gründen verteidigt, daß nicht nur alle folgenden Ausll., blos *Jachmann* ausgenommen, sondern auch *Mayerhoff*, *Neander*, *Reuss,* Geschichte der heil. Schriften N. Test.'s u. A. die Bestimmung des Briefes für heidenchristliche Gemeinden anerkanten. Nur *B. Weiß* (der petrin. Lehrbegriff 1855. S. 99 ff.) trat noch für die judenchristliche Bestimmung desselben in die Schranken und hat diese Annahme gegen den Widerspruch von *Lechler* (das apostol. u. d. nachapostol. Zeitalter 2. A. S. 174 f.), *Köstlin* (Jarbb. f. D. Theol. 1857 II S. 334), *W. Grimm* (das Problem des 1. Petrusbriefs in den Theol. Studien u. Krit. 1872 S. 657 ff.), *de Wette-Brückner*, *Wiesing.*, *Huther, Schott* u. *Hofmann* in ihren Commentaren, sowol in der Abhdl.: ‚die petrinische Frage', in d. Theol. Stud. u. Krit. 1865 S. 619 ff, u. in den ‚Randglossen zu dem Aufsatz von *Dr. W. Grimm*' ebdst. 1873 S. 539 ff., als auch noch in der 3. umgearb. Aufl. seines Lehrb. d. bibl. Theol. d. N. T. vom J. 1880 §. 36 als die Vorbedingung für die richtige Verwertung des Briefs in der bibl. Theologie als ein Denkmal des urapostolischen Lehrtropus aufreeht gehalten.

Als Gründe für diese Ansicht macht *W.* geltend: 1. die Bezeichnung der Leser des Briefs in der Adresse. 2. die so stark auf das A. T. sich stützende Darstellungsweise, die zunächst auf Judenchristen hinfüre, 3. eine Reihe von Stellen, nämlich 1, 14. 18. 2, 9. 10. 3, 6 u. 4, 3, die scheinbar auf Heidenchristen, aber richtig verstanden auf Judenchristen hinweisen. — Den ersten Grund hat er so formulirt: In der Bezeichnung der Leser παρεπίδημοι διασπορᾶς kann das W. διασπορά als *terminus technicus* der Gesamtheit der außerhalb Palästina's in den Heidenländern zerstreut lebenden Juden (vgl. 2 Makk. 1, 27. Jak. 1, 1 u. Joh. 7, 35) nicht bildlich oder metaphorisch, sondern nur im gewönlichen ethnographischen Sinne verstanden werden, folglich ἐκλεκτοὶ διασπορᾶς nur solche Christen bezeichen, die aus den Juden erwält oder in die Gemeinschaft Christi aufgenommen waren, d. h. Judenchristen, nicht Heidenchristen. Allein mit der Abweisung des bildlichen Sinnes von διασπορά in seiner Anwendung auf die Christen ist das Festhalten seiner volkstümlichen Bedeutung nicht *be*wiesen. Bildlich ist nicht der richtige Ausdruck für den Gebrauch des W. διασπορά von Christen, weil das Christentum sich zum Judentum nicht wie Bild zur Sache verhält. In der Christenheit oder Christengemeinde ist die geistliche Bestimmung der israelitischen oder jüdischen Volksgemeinde verwirklicht, die σκιά des alttestamentlichen Gottesreiches zum σῶμα erhoben. Damit hat auch der volkstümliche Begriff der διασπορά einen dem Verhältnisse des neuen Bundes zum alten entsprechenden geistlichen Sinn erhalten. Die ethnographische Bedeutung des W. διασπορά läßt sich weder in 1 Petr. 1, 1 noch in Jak. 1, 1 festhalten, weil beide Briefe nicht an Juden, sondern an Christen geschrieben sind.

Die Christen gehören aber nicht mehr zum jüdischen Volke, sondern sind als ἐκλεκτοί aus der Volksgemeinschaft des Judentums ausgesondert und in die Lebensgemeinschaft mit Christo und seiner Gemeinde eingegliedert. Der von ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι abhängige Genitiv διασπορᾶς läßt sich weder im Sinne der Zugehörigkeit (*Weiß* u. A.) noch partitiv fassen. ἐκλεκτοὶ διασπ. bezeichnet nicht Erwälte, die zum jüdischen Volke gehören oder einen Teil dieses Volks bilden, sondern nur solche, die vor ihrer Erwälung zum jüdischen Volke *gehört haben* oder Glieder desselben *gewesen sind,* aber mit ihrer Eingliederung in die Gemeinde Jesu Christi aufgehört haben, Glieder des jüdischen Volks zu sein. Noch weniger läßt sich die jüdisch-ethnographische Bedeutung von διασπορά bei ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ Jak. 1, 1 festhalten, wenn auch Jakobus seinen Brief an Judenchristen gerichtet haben solte, weil in dieser Adresse nicht nur ἐκλεκτοί und jedes andere die Leser als Christen charakterisirende Prädicat fehlt, und αἱ δώδεκα φυλαί ethnographisch die Gesamtheit der jüdischen Nation bezeichnet, die doch Jakobus nicht als in der Zerstreuung unter den Heiden befindlich gedacht haben kann, da diese Zerstreuung die Auflösung des jüdischen Staatswesens und die Umwandlung Jerusalems in das heidnische *Aelia Capitolina* voraussezt, worauf im ganzen Briefe nichts hindeutet. Jakobus hat demnach die ethnographischen oder jüdisch-geographischen Termini αἱ δώδεκα φυλαί und διασπορά im geistlichen Sinne auf die Christenheit übertragen und dieselbe als Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα bezeichnet.

Es ist allerdings irrig, den Gebrauch des W. διασπορά von Christen aus der Vorstellung des Fernseins von der Muttergemeinde in Jerusalem herzuleiten und auf die außerhalb Canaans wonenden Christen zu beziehen (*Brckn.*, *Wiesg.*, *Huth.*). Denn war Jerusalem auch der Schauplatz der Wirksamkeit Christi und der Ort, wo sich die Muttergemeinde der ganzen Christenheit befand (*Huth.*), so bildete doch das irdische Jerusalem nicht in dem Sinne den örtlichen Mittelpunkt für die außerpalästinischen Christen, in welchem diese Stadt mit ihrem Tempel den außerhalb Canaans lebenden Juden dafür galt. Aber damit, daß *Weiß* diese Vorstellung als nicht begründet abweist, wird die geistliche Bedeutung, in welcher Petrus und Jakobus διασπορά gebrauchen, nicht widerlegt. Die Christen haben ihren einigenden Mittelpunkt in Christo, der zur Rechten Gottes im Himmel thront. Sie sind παρεπίδημοι διασπορᾶς so lange als sie in dieser irdischen Welt unter den Völkern zerstreut leben, weil Christus, in welchem sie als Christen ihr Leben haben, im Himmel ist, und auch die ihnen verheißene κληρονομία bis zur Parusie Christi im Himmel für sie aufbewaret ist (1 Petr. 1, 4. Phil. 3, 20). Wir dürfen διασπορᾶς nicht von παρεπιδήμοις trennen, weder so, daß wir es, wie *Hofm.* will, mit ἐκλεκτοῖς verbinden, noch so, daß das eine Wort im eigentlichen, das andere im bildlichen Sinne zu fassen wäre. Da nun selbst *Weiß* die bildliche, richtiger ausgedrükt, geistliche Auffassung des παρεπίδημος als unfraglich anerkent, so ergibt sich auch daraus ein Moment *gegen* die volks-

tümliche und *für* die geistliche Erklärung von διασπορά. Das W. παρεπίδημος ist in der LXX Uebersetzung des hebr. תּוֹשָׁב Beisaß (Gen. 23, 4. Ps. 39, 13) und synonym mit πάροικος, wie in den gen. Stellen גֵּר Fremdling, meist aber (z. B. Gen. 15, 13. Ex. 12, 45. Lev. 22, 10 u. a.) תּוֹשָׁב übersezt ist. Παρεπίδημοι und πάροικοι sind als Synonyma in 1 Petr. 2, 11 mit einander verbunden, wie ξένοι καὶ παρεπίδημοι in Hebr. 11, 13, und beide bezeichnen solche, die als Fremdlinge oder Nichteinheimische unter einem Volke oder an einem Orte sich vorübergehend oder zeitweilig aufhalten. Der biblische Begriff beider Worte ergibt sich aus dem A. T., und zwar grundlegend aus Gen. 23, 4, wo Abraham sich in der Unterredung mit den Hethitern πάροικος κ. παρεπίδημος nent, und aus Gen. 47, 9, wo Jakob vor Pharao sein Leben auf Erden als Tage eines Fremdlingslebens (ἃς παροικῶ) bezeichnet. Wie die Patriarchen ihr unstätes und heimatloses Leben in dem ihnen zwar verheißenen, aber noch nicht als Besitz verliehenen Lande Canaan als παρεπιδημία und παροικία bezeichnen, so werden in Lev. 25, 23 die Israeliten גֵּרִים וְתוֹשָׁבִים (LXX προσήλυτοι κ. πάροικοι) Fremdlinge und Beisassen bei Gott (עִמָּדִי) genant, weil das Land, darin sie wonen, ihm gehörte. Hieraus entwickelte sich bei Erwägung der Mühseligkeit und Hinfälligkeit des irdischen Lebens die Anschauung, daß der Fromme oder Gläubige seine rechte Heimat nicht auf Erden sondern bei Gott habe, welche David in Ps. 39, 13 u. 1 Chr. 29, 15 vgl. Ps. 119, 19 u. 54 ausspricht. Hiernach ist ὁ παρεπίδημος nicht einfach der Erdenpilger, wie man jeden Menschen nennen kann, weil alle dem Tode erliegen, sondern Petrus bezeichnet, wie die Mehrzal der neuesten Ausll. erkant hat, die Leser seines Briefes mit ἐκλεκτοὶ παρεπιδ. διασπορᾶς als Christen, welche in der ihnen fremden Welt unter den Völkern zerstreut, nicht daheim in ihrem Erbteile bei dem Herrn sind, sondern der im Himmel ihnen aufbewarten κληρονομία zupilgern. Ihre irdisch zeitliche παρεπιδημία und παροικία wird behufs der örtlichen Bestimmung der Adresse des Briefs in den nach διασπορᾶς folgenden Namen Πόντου κτλ. angegeben. — Mit dieser für παρεπίδημος aus dem ganzen Briefe und für διασπορὰ aus dem christlichen Sprachgebrauch als richtig resultirenden Erklärung der Adresse verliert die Meinung, daß der Brief an Judenchristen gerichtet sei, ihren Grund und Boden. Die beiden anderen Gründe liefern ihr keine haltbaren Stützen.

Als zweiten Grund nämlich macht *Weiß* geltend, daß ‚der Brief durchweg den Stempel seiner Bestimmung für judenchristliche Leser an sich zu tragen scheint', indem derselbe ganz und gar von aus dem A. T. entnommenen Anschauungen durchzogen sei, welche mit dem A. T. vollkommen vertraute Leser voraussetzen, was nur bei den Judenchristen der Fall sein konte. Wenn da, wo wie 1, 16. 2, 6 alttestamentliche Stellen als solche eingefürt werden, auch wol Heidenchristen die Bedeutung derselben klar sein konte, so sezt er doch, wenn er viel häufiger alttestamentliche Citate, one sie als solche zu bezeichnen, in seine Rede einflicht, und zwar meist in einem Zusammenhange, wo es

wesentlich darauf ankam, sie sofort als Schriftworte zu erkennen, wie 1, 24. 2, 7. 9. 10 u. a., da unstreitig bei seinen Lesern eine Bekantschaft mit den heil. Schriften A. T.'s voraus, die sich bei Heidenchristen nicht finden konte (Petrin. Lehrbegr. S. 108 f. Petrin. Frage S. 623). Aber einerseits bedient sich auch Paulus zuweilen alttestamentlicher Sentenzen, one sie als solche zu citiren, z. B. 1 Kor. 2, 16, andrerseits ,sind die von Petrus one Citationsformel gebrauchten alttestamentlichen Ausdrücke der Art, daß sie den Christen als solchen — abgesehen davon ob sie früher Heiden oder Juden gewesen — verständlich waren, und keineswegs eine solche Vertrautheit mit dem A. T. voraussetzen, wie sie nur bei ehemaligen Juden denkbar ist' (*Huth.* S. 28 d. 4. A. seines Comm.).

Sodann den als dritten Grund gefürten Nachweis, daß einzelne Stellen des Briefs (1, 14. 18. 4, 3) in der Tat Judenchristen als Leser voraussetzen, hat schon *Köstlin* a. a. O. S. 334 durch die Gegenfragen entkräftet: Bei 1, 14: solte wol der Apostel auch die Hingebung der *Juden* an „Lüste" eine in Unwissenheit geschehene genant haben? Bei 1, 18: solte der vorchristliche Wandel der Juden überhaupt, unter denen ja doch allenthalben auch „vor Gott fromme", „ächte Israeliten" wandelten (Luk. 1, 6. 3, 25. Joh. 1, 48) und unter welchen Paulus (2 Tim. 1, 3. Apgsch. 23, 1) schon „von den Voreltern her" gewissenhaften Gottesdienst gleichsam ererbt zu haben bekante, schlechthin als ein eitler bezeichnet werden? Bei 4, 2. 3: wann anders als da, wo von Heiden die Rede ist, wird das Sündenleben so, wie dort geschieht, blos als ein Leben in den eigentlichen Fleischessünden bezeichnet? gerade Röm. 1, 2, worauf *W.* S. 113 sich beruft, ist ein Beweis, wie Paulus, wo er Juden straft, keineswegs nur jenes oder auch nur zuerst und zumeist jenes ihnen vorhalten will; ferner wo wird one eine im Zusammenhang liegende Erklärung das Wort „Götzendienst" gerade nicht vom eigentlichen Götzendienste, sondern blos in einem abgeleiteten, weiteren Sinne gebraucht? und warum soll es denn „gewiß wunderlich" (S. 112) sein, wenn Petrus solchen, die Heiden waren, vorwirft, den Willen der Heiden, d. h. allerdings gerade auch ihren eigenen Willen, der eben um seines heidnischen Charakters willen ein gottwidriger war und jetzt samt dem allgemeinen Willen der Heiden ihnen fremd und ein Abscheu sein mußte, getan zu haben? Das Gewicht dieser Fragen hat *W.* in seinen Repliken nicht abzuschwächen vermocht, besonders die Charakterisirung des vorchristlichen Wandels der Leser als ein Leben im Stande der Unwissenheit und als eitlen Wandel in heidnischen Lüsten und Sünden nicht überzeugend als auf Juden passend erweisen können. Die Belege hiefür s. bei Erkl. der betreffenden Stellen.

Endlich ist es ihm auch nicht gelungen, in den in der Briefadresse genanten Landschaften Kleinasiens die Existenz judenchristlicher Gemeinden oder doch solcher Gemeinden, in welchen Judenchristen ,den Grundstock' mit unbedeutender Beimischung von Heidenchristen bildeten, vor der Gründung heidenchristlicher Gemeinden durch den Apostel

Paulus geschichtlich nachzuweisen oder wenigstens plausibel zu machen. S. das Nähere über diesen Punkt im folgenden §. bei der Frage nach der Abfassungszeit des Briefs.

§. 3. Ort und Zeit der Abfassung und Authentie des Briefs.

1. In Betreff des **Ortes der Abfassung** ergibt sich aus der Stelle 5, 13, wo Petrus den Lesern Grüße von der Miterwälten d. i. der Gemeinde in Babylon übermittelt, daß er den Brief dort geschrieben hat. Damit steht im Einklang, daß 1, 2 die Aufzälung der Gemeinden Kleinasiens, an welche der Brief gerichtet ist, mit dem nordöstlichen Pontus begint, s. zu 1, 2. Da jedoch die altkirchliche Tradition von einer Wirksamkeit des Petrus in Babylon am Euphrat nichts zu berichten weiß, wol aber sein Kommen nach Rom und seinen Märtyrertod daselbst einhellig bezeugt, so haben schon Kchvv., *Papias* und *Clemens Alex.* bei *Euseb. h. e. II, 15, Hieron.*, *Oecumen.*, dann *Beda*, *Luther*, die meisten kathol. Ausll. und in neuester Zeit noch *Wiesing.*, *Ewald, Schott*, *Hofm.*, *Sieffert* a. a. O. S. 534 u. A. mehr, Βαβυλών für eine mystische Bezeichnung der Weltstadt *Rom* erklärt und dafür geltend gemacht, daß Βαβυλών schon in Apok. 14, 8. 18, 2. 10 Bezeichnung Roms sei, und daß nach *Joseph. Antt. XVIII, 12* (c. 9 §. 8 f.), unter *Caligula* die Juden aus Babylonien vertrieben wurden. Aber diese Gründe sind keineswegs entscheidend. Die altkirchliche Ueberlieferung enthält über die Missionstätigkeit des Petrus gar nichts außer den aus dem N. T. gefolgerten Angaben über sein Wirken in Antiochia, Korinth und Kleinasien (s. oben S. 6 u. 9) und der ebionitischen Dichtung über seine Bekämpfung des Magiers Simon, wärend doch Paulus 1 Kor. 9, 5 Missionsreisen desselben in Begleitung seiner Frau als bekant erwänt. Aus der Wal des Namens Babylon für Rom in dem prophetischen Stil der Apokalypse aber läßt sich durchaus nicht folgern, daß Petrus im Prosastil seines Briefes bei einer Grußbestellung diese prophetisch allegorische Bezeichnung nachgeahmt haben solte. Und aus der angef. Stelle des *Joseph.* geht nicht einmal hervor, daß alle Juden, von denen sich Myriaden dort niedergelassen hatten (*Antt. XV, 3, 1*) aus Babylon und der Umgegend vertrieben wurden. Und selbst wenn dies geschehen wäre, so konten schon nach einem Jarzehent wieder viele dahin zurückgekehrt sein, ebenso wie sie nach ihrer Vertreibung aus Rom unter *Claudius* (*Sueton c. 25.* Apstgesch. 18, 2 vgl. *Nösgen* zu d. St.) sich dort bald wieder gesammelt haben. Vgl. *Steiger* S. 22 u. *Wiesel.* S. 557. — Mit Recht haben daher *Erasmus, Calvin, Gerhard, de Wette, Brückner, Huther*, *Bleek*, *Reuß* u. A. Βαβυλών von der bekanten Stadt dieses Namens am Euphrat verstanden und sich für die Abfassung des Briefes in dieser Stadt entschieden. Diese Ansicht halten auch wir für richtig,

da die allegorische Deutung des Namens Babylon von Rom auch durch *Hofmann* nicht warscheinlich gemacht worden.

Derselbe bemerkt nämlich: ‚Was alttestamentlicher Weise das euphratische Babylon für die den Gegensatz gegen das heilige Land bildende Welt des Völkertums war, das war neutestamentlicher Weise für die irdische Welt überhaupt die Stadt, welche sich selbst für den beherschenden Mittelpunkt derselben achtete‘ (d. heil. Schrift N. T. erkl. VII, 1. Brief Petri S. 203). Allein abgesehen von der Richtigkeit des Vergleichs der irdischen Welt neutestamentlicher: mit dem heiligen Lande alttestamentlicher Weise würde aus dieser Parallele kein stichhaltiger Grund dafür, daß Petrus in Rom schrieb, sich ergeben und auch dann dem Apostel der Gedanke nicht nahe gelegt worden sein, ‚Rom mit dem Namen der Stadt zu bezeichnen, welche für die Welt der jüdischen Fremdlingschaft das gewesen war, was Rom jezt für die Welt der christlichen war‘, da *Hofm.* selbst anerkent, daß Petr. die heidenchristlichen Leser seines Briefs nicht im alttestamentlichen Sinne eines Gegensatzes zwischen dem heiligen Lande und der Welt des Völkertums παρεπίδημοι διασπορᾶς bezeichnet, sondern um deswillen, weil sie in der irdischen Welt Fremdlinge waren und ihre Heimat im Himmel hatten. — Ebenso wenig läßt sich mit *Hofm.* aus dem einhelligen Zeugnisse des 2. Jarh., daß Petrus nach Rom gekommen, folgern, daß derselbe auch seinen Brief in diesem Babylon geschrieben hat und nicht im euphratischen, weil nur so das Verhältnis desselben zu den paulin. Briefen an die Epheser und an die Römer, und nur so auch, daß er an die Christenheit derjenigen Landschaften geschrieben habe, welche die Ueberschrift aufzält, sich erkläre (S. 205). Denn ‚hätte er seinen Brief im euphratischen Babylon geschrieben, so hätte er freilich den des Jakobus von Jerusalem her gekant, aber woher ihm die beiden paulin. Briefe bekant gewesen sein solten, ist ebenso unfindlich, als was ihn bewegen konte, an die räumlich weit entfernte und ihm persönlich fremde Christenheit eines so umfassenden und andrerseits so abgegrenzten Bereichs one ersichtlichen Anlaß zu schreiben. Hat er dagegen in Rom geschrieben, so bedürfen wir — nur der Annahme, daß er, wie vordem Paulus, von Antiochia aus, wo ihn die Sage geweilt haben läßt, durch Kleinasien nach Ephesus und so vielleicht über Korinth dahin (d. i. nach Rom) gereist ist, wo er den Brief verfaßt hat. Diese Annahme genügt, um beides zu verstehen, sowol woher er die paulin. Briefe an die Eph. und an die Röm. kante, als auch wie er dazu kam, an die kleinasiatische Christenheit zu schreiben, die dann auch wußte, daß er sich nach Rom begeben hatte, und daher seinen von der Gemeinde Babylons bestelten Gruß ebenso wenig misverstehen konte als den des Markus, den er Sohn nent‘ (S. 212 f.). Allein mag auch bei dieser Combination über die Reise des Petrus nach Rom und die Mitnahme des Markus sich das Bekantwerden mit paulin. Briefen leicht erklären, so erklärt sich doch daraus nicht das Motiv zur Abfassung des Briefs an paulinische Gemeinden einer ihm persönlich unbekanten Christenheit Kleinasiens. Und woher weiß denn *Hofm.*,

daß Petrus mit dieser Christenheit erst auf seiner Reise von Antiochia über Ephesus und Korinth nach Rom bekant wurde? Konte er nicht auch in Babylon durch Silvanus oder Markus mit paulinischen Briefen bekant gemacht werden und zugleich von dem Zustande der kleinasiatischen Gemeinden Kunde erhalten, die ihn zur Abfassung seines Briefes an dieselben bewog? Unmöglich oder auch nur unwarscheinlich ist weder das eine noch das andere, wenn auch für uns unfindlich. Und wird aus dem Briefe der Anlaß zum Schreiben nicht ersichtlich, so enthält derselbe doch auch gar keinen Anhaltspunkt für Combinationen über die Reise des Apostels nach Rom, woraus sich die Abfassung desselben in Rom warscheinlich machen ließe.

2. **Abfassungszeit.** Für die Bestimmung derselben kommen hauptsächlich in Betracht: 1. die Stellen des Briefs, aus welchen erhellt, daß er an heidenchristliche Gemeinden gerichtet ist, 2. das Verhältnis desselben zum Römer- und Epheserbrief, 3. die Notizen über Silvanus und Markus in 5, 12 u. 13. — Von der Ansicht ausgehend, daß der Brief an Gemeinden judenchristlicher Herkunft geschrieben sei, hat *Weiß* die Abfassung desselben in die Zeit vor der Gründung heidenchristlicher Gemeinden durch Paulus in Kleinasien gesezt, und zwar in das J. 54, das erste Jar Nero's; nicht früher, weil Silvanus laut 5, 12 damals bei Petrus war, der den Paulus auf der zweiten Missionsreise begleitete und noch zu Korinth im J. 53 sich in der Umgebung dieses Apostels befand (Act. 18, 5. 2 Kor. 1, 19. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1) und doch auch die Reise nach Babylon noch einige Zeit in Anspruch nahm; aber auch nicht später, weil der Brief, indem er den wesentlich judenchristlichen Charakter der kleinasiatischen Gemeinden voraussetze, noch vor der mächtigen Entfaltung der Heidenmission durch Paulus auf seiner dritten Missionsreise, oder doch ehe Petrus von dem dadurch bewirkten Umschwung der dortigen Gemeindeverhältnisse Kunde erhalten konte, verfaßt sein müsse (Petrin. Lehrbegr. S. 363 f.). Diese Zeitbestimmung hat *W.* dann S. 391 ff. noch durch den Nachweis, daß Paulus im Brief an die Römer den Petrusbrief als bekant voraussetze und berücksichtigt habe, weiter zu begründen gesucht. Aber so früh kann unser Brief nicht abgefaßt sein, da wir bereits in §. 2 S. 15 ff. gezeigt haben, daß weder der judenchristliche Charakter der Gemeinden, an die er gerichtet ist, noch die Kentnis und Benutzung desselben vonseiten des Paulus im Römer- und Epheserbriefe erweislich ist, vielmehr Petrus sowol in der Grußüberschrift als auch im Briefe selbst Heidenchristen als Leser vor Augen hat, und auch die Berürugen mit den genanten paulinischen Briefen mehr für Bekantschaft des Petrus mit denselben sprechen, als für die Annahme des Gegenteils. Dazu komt, daß für die Existenz judenchristlicher Gemeinden in Kleinasien vor der mächtigen Entfaltung der paulinischen Heidenmission in den 1 Petr. 1, 1 genanten Landschaften geschichtliche Data fehlen. Der völlige Mangel solcher Data läßt sich nicht ersetzen durch den Hinweis darauf, daß von den Festpilgern, welche nach Act. 2, 9 aus vielen der Provinzen, an welche unser Brief gerichtet ist, in Jerusalem beim

ersten Pfingstfeste anwesend waren, manche den Samen des Evangeliums in die Kreise ihrer dortigen Glaubensgenossen zurückgetragen haben und so aus geborenen Juden den Stamm der dort entstandenen Christengemeinden gebildet worden sei, sowie darauf, daß der große Heidenapostel bei seiner ersten Missionsreise nur den südöstlichen Teil Kleinasiens berürte, der hier gar nicht in Betracht komme, und auch bei der zweiten nur im Fluge durchgezogen war, und erst die Geschichte der dritten uns gewisse Nachricht von den bedeutenden Erfolgen seiner Heidenmission in den Teilen Kleinasiens bringt, um die es sich hier handelt, vor dieser dritten Reise also Nachrichten über die dortigen Christengemeinden nicht erwartet werden können (Petr. Lehrbegr. S. 114 f.). Ja wenn wir auch noch hinzunehmen, daß der Verkehr der kleinasiatischen Diaspora mit Jerusalem nachher noch Gelegenheit gegeben habe, den Samen des Christentums dorthin zu tragen (Petrin. Fr. S. 629), so konten durch Festpilger und durch den Verkehr der Diasporajuden mit Jerusalem wol hie und da kleine Häuflein von Christen entstehen, aber nicht Gemeinden, deren ‚Grundstock‘ oder Substanz aus Judenchristen mit heidenchristlicher Beimischung bestand, wie Petrus sie in den 1, 1 genanten Provinzen Kleinasiens voraussetzen soll. Ebenso wenig läßt sich das Fehlen von Nachrichten über die Bildung von judenchristlichen Gemeinden in jenen Provinzen daraus erklären, daß die Apostelgeschichte ihrem Plane gemäß, nach Erzälung der Gründung der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem und der gelegentlichen Verbreitung des Christentums in Samarien, sich sofort zur Stiftung der heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochia und zu der von dort ausgehenden Heidenmission wendet, also für die etwaige Verbreitung des Christentums unter den Diasporajuden offenbar keinen Raum hat (Petrin. Fr. S. 628). Denn die Apostelgeschichte übergeht nicht blos die Bildung solcher Gemeinden, sondern sie widerlegt auch die Annahme judenchristlicher Gemeinden, indem sie den Apostel Paulus nirgends auf seinen Missionsreisen christliche Gemeinden bereits vorfinden läßt und nicht nur 19, 10 berichtet, daß wärend der zwei Jare der ephesinischen Wirksamkeit des Paulus alle Bewoner Asiens (*Asia Proconsularis*) das Evangelium hörten, beide Juden und Griechen, sondern sie läßt auch Paulus schon auf der zweiten Missionsreise in Galatien das Evangelium verkündigen (Act. 16, 9 vgl. *Nösgen* z. d. St.), wie auch Paulus Gal. 4, 13 selbst bezeugt, one irgendwelche Andeutung in seinem Briefe, daß er dort schon judenchristliche Gemeinden vorgefunden habe.

Die Annahme, daß Petrus im J. 54 den Brief an judenchristliche Gemeinden Kleinasiens geschrieben, hat keinen historischen Grund und Boden. Petrus kann denselben erst nach dem Römerbriefe und auch erst nach dem Epheserbriefe, welchen Paulus in seiner Gefangenschaft zu Rom geschrieben, verfaßt haben. Dies schließe ich weniger aus seiner Verwandtschaft mit dem Epheserbriefe, aus welcher hervorzugehen scheint, daß Petrus denselben gelesen hatte, vielmehr daraus, daß Petrus 5, 13 von Markus, seinem Sone grüßt. Dieser Markus war

nämlich nach fast allgemeiner Ansicht, nicht sein leiblicher, sondern sein geistlicher Son, der aus Act. 12, 12 bekante Johannes Markus, Neffe des Barnabas, der Son einer Maria, in deren Hause Petrus ihn kennen gelernt hatte, und mit Barnabas Gefährte des Apostels Paulus auf dessen erster Missionsreise (Act. 13, 13). Obwol er sich damals von Paulus trennte, so daß dieser ihn bei seiner zweiten Missionsreise nicht mitnahm (Act. 15, 27 f.), so finden wir ihn doch später wieder unter den Gefährten des Paulus und zwar nach Kol. 4, 10 in seiner Gefangenschaft zu Rom, aber im Begriffe von dort nach Kolossä in Kleinasien abzureisen. Von dort aus wird er Petrus in Babylon besucht und ihm Nachricht nicht nur über die Lage des Apostels Paulus in seiner Haft, sondern auch über die Zustände der kleinasiatischen Gemeinden überbracht haben, welche Petrus zur Abfassung seines Briefes an diese Gemeinden veranlaßten. Für diese Combination fehlen zwar geschichtliche Data, aber es steht ihr auch nichts entgegen. Außerdem befand sich nach 4, 12 auch Silvanus, einer der Begleiter des Paulus auf der zweiten Missionsreise durch Asien, wo er die von Paulus gegründeten Gemeinden Galatiens und anderer Provinzen kennen lernte, bis nach Korinth hin (Act. 18, 5), damals bei Petrus. Auch von diesem mochte Petrus Mitteilungen über die Verhältnisse dieser Gemeinden empfangen haben, welche ihn bewogen, denselben nicht nur einen Brief ermanenden Inhalts zum Beharren in der Gnade, in der sie stehen, als der rechten Gnade Gottes zu schreiben, sondern diesen Brief auch durch Silvanus ihnen zu übersenden. Als Ueberbringer des Briefs konte Silvanus denselben auch den etwa erforderlichen Aufschluß über die Motive geben, welche den Apostel Petrus zur Abfassung des Briefes bestimt hatten. Dadurch erledigt sich nicht nur das Bedenken, daß Petrus in seinem Briefe kein Wort über sein Verhältnis zu Paulus und über dessen Gefangenschaft schrieb, sondern auch der Einwand, daß Petrus mit dem Briefe an von Paulus gestiftete Gemeinden sich, wenn Paulus damals noch lebte, eines Eingriffs in das Missionsgebiet des Heidenapostels schuldig gemacht haben würde. Um jenes Bedenkens willen haben *Wiesing*. u. *Hofm*. die Abfassung unsers Briefes nach Rom verlegt, und zur Beseitigung dieses Einwandes hat noch *Huther* (in der 4. Aufl. s. Comm.) mit *Reuß, Bleek, Wiesing*. u. *Schott* dieselbe ins Jar 65 gesezt, nachdem Paulus seiner apostolischen Wirksamkeit durch den Märtyrertod entzogen war, und zwar erst zu einer Zeit, wo dieses Factum den Gemeinden bereits bekant geworden war, weil Petrus dasselbe sonst nicht stillschweigend übergangen hätte. Wenn nun — fügt *Huth*. noch hinzu — ‚Petrus noch unter Nero, etwa im J. 67 gestorben ist, so sei, zumal wenn Paulus bald nach dem römischen Brande im J. 64 den Märtyrertod erlitt, die Zeit, welche von der Verfolgung der Christen in Rom und vom Tode des Paulus bis zur Abfassung des Briefs verstrich, lang genug, um es natürlich zu finden, daß Petrus in seinem Briefe jene beiden Ereignisse unerwänt läßt‘. Allein hätte Petrus den Brief erst im J. 65 geschrieben und wäre er noch unter Nero, im J. 67 gestorben, so wäre die Zwischenzeit zwischen

diesen beiden Begebenheiten zu kurz, um in derselben noch den zweiten Brief an dieselben Gemeinden (2 Petr. 3, 1) zu schreiben, dessen Echtheit zwar in Zweifel gezogen wird, aber dessen Unechtheit auch noch keineswegs entschieden ist.

Außerdem steht die Annahme, daß Paulus noch vor dem römischen Brand im J. 64 den Märtyrertod erlitt, mit der altkirchlichen Ueberlieferung, daß er aus der in der Apostelgeschichte berichteten römischen Gefangenschaft freigekommen ist, dann noch Reisen unternommen und erst in einer zweiten Gefangenschaft zu Rom den Märtyrertod erlitten hat, in Widerspruch. Zwar sucht *Huth* die angegebene Zeitbestimmung noch durch die Bemerkung, daß sie zu dem passe, was der Brief von der Lage der betreffenden Gemeinden, und insbesondere von den Verfolgungen, denen sie ausgesezt waren, zu erkennen gibt, warscheinlich zu machen. ‚Wenn auch — bemerkt er — die Christen schon wärend der Missionstätigkeit des Paulus von den Heiden zu leiden hatten (vgl. 1 Thess. 1, 6. 2, 14. 2 Thess. 1, 4 u. a. St.), so war dies doch nicht in so allgemeiner Weise der Fall, wie der Brief des Petrus es voraussezt, sondern vornämlich nur, wenn dieselben von den Juden (vgl. Act. 17, 5. 18, 12) oder von Einzelnen, deren Interesse durch das Christentum litt (vgl. Act. 16, 16 ff. 19, 23 ff.), dazu aufgereizt waren; und wenn auch *Tacitus* berichtet, daß die Christen bereits zur Zeit des römischen Brandes das *odium generis humani* und *per flagitia invisi* waren, so haben sie es doch erst von da an werden können, als sich das Christentum als eine in das Heidentum eintretende, dasselbe erschütternde Macht erwies, was erst infolge der Missionstätigkeit des Paulus stattfand‘. Aber geben wir auch diese ganze Bemerkung als richtig zu, so bemerkt doch andrerseits auch *Huth.* selbst: ‚der Brief zeugt dafür, daß zur Zeit seiner Entstehung die Feindschaft der Heiden gegen das Christentum noch nicht so weit gediehen war, daß die heidnische Obrigkeit dasselbe als eine dem Staate gefärliche *religio nova* förmlich zu unterdrücken suchte, sondern daß sie sich noch auf Lästerungen u. dgl. beschränkte, zu denen sich das heidnische Volk aus dem Cap. 4 (v. 3. 4) angegebenen Grunde gereizt fülte, was gleichfalls für die bezeichnete Zeit paßt‘. Auch diese Bemerkung halten wir für richtig, fragen aber, ob dies nicht ebenso gut schon auf die Zeit der ersten römischen Haft des Paulus paßt. Hat denn das Christentum nicht schon wärend der zweijärigen Missionstätigkeit dieses Apostels zu Ephesus (Act. 19, 10 ff.) sich in Asia als eine das Heidentum erschütternde Macht gezeigt, welche die Heiden zu Schmähungen und Lästerungen der Christen aufreizen mochte? Ein triftiger Grund zur Verneinung dieser Frage wird schwer zu finden sein. Wir bleiben daher bei der Annahme stehen, daß unser Brief vor der in Rom gegen die Christen ausgebrochenen Neronischen Verfolgung im Herbst des J. 64 und vor dem Tode des Apostels Paulus abgefaßt ist, verzichten aber bei dem Mangel an genauen und zuverlässigen Nachrichten über seine Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft, über seine fernere Missionswirksamkeit, seine zweite Gefangen-

schaft zu Rom und seinen sowie des Apostels Petrus Tod, auf den Versuch, das Jar und den Zeitpunkt der Abfassung kurz vor oder bald nach dem Ende der ersten römischen Haft des Paulus, näher zu bestimmen.

3. Die **Authentie** dieses Briefs war in der alten Kirche einhellig anerkant. Das älteste Zeugnis hierfür liefert der 2. Brief Petri c. 3, 1, selbst wenn derselbe nicht echt sein solte. Anklänge an 1 Petr. 4, 9. 5, 5 f. u. a. Stellen finden sich schon bei *Clemens Rom.*[1] u. bei *Ignatius* (*ad Magnes.*). Nach *Euseb. h. e. III, 39* u. *IV, 14* haben *Papias* und *Polycarp* ihn gekant und erwänt[2]; desgleichen *Irenaeus* (*adv. haer. IV, 9. 10. V, 7*) und *Tertullian ad Scapul. 12; Clemens Alex.* und *Origenes* gebrauchen ihn häufig mit namentlicher Anfürung (s. das Verzeichnis der Stellen bei *Griesbach, symbolae crit. II, 601 ss.,* in *Schotts Isagoge* §. 94 u. a. Einleitungsschriften). Auch stand er in der Peschito und Itala, so daß *Euseb. h. e. III, 3* u. *39* ihn mit vollem Rechte zu den Homologumenen zält.[3]

Mit dieser geschichtlichen Bezeugung steht der Inhalt und Charakter des Briefes in Einklang. Zwar haben neuere Kritiker denselben wegen vermeintlichen Mangels an eigentümlichem Gepräge und wegen seiner Abhängigkeit von Briefen Pauli dem Apostel Petrus abgesprochen. So *Cludius,* Uransichten des Christenthums. 1808. Aus diesen Gründen haben die Tübinger Kritiker (*Schwegl., Baur, Holtzm., Hilgf.* u. A. s. oben S. 14) nach ihrer eigentümlichen Theorie von dem Gegensatze zwischen dem von Petrus vertretenen Judaismus und der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung den Brief für den Versuch eines Pauliners, die getrennten Richtungen der Petriner und der Pauliner conciliatorisch zu vermitteln, erklärt, und seiner Enstehung um der in ihm vorausgesezten Verfolgung der Christen willen, welche nicht die Neronische sondern die Trajanische sei, in das nachapostolische Zeit-

1) S. das Nähere darüber bei *Gundert* in d. Ztschr. f. luth. Theol. und Kirche 1854 S. 462.

2) Vgl. *Polyk. ep. ad Phil. c. 1* mit 1 Petr. 1, 8; c. 2 mit 1, 13. 21. 3, 9; c. 5 mit 2, 11; c. 7 mit 4, 7; c. 9 mit 2, 22. 24; c. 10 mit 2, 12.

3) Diese einhellige Anerkennung der Echtheit des Briefes wird dadurch in keiner Weise zweifelhaft gemacht, daß der Brief in dem *Muratori*schen Fragment über den Kanon nicht genant ist, und daß nach einer Angabe des *Peter Siculus* (um 870) in seiner *historia Manich. c. 17* die Paulicianer, die ein rein paulinisches Christentum unter sich herstellen wolten, ihn nicht annahmen, und auch *Theodor v. Mopsuest.* nach einer Notiz des Mönches und Häresiologen *Leontius* von Byzanz in der Schrift *contra Nestorian. et Eutychian. l. IV* (um 560—600) die katholischen Briefe abrogirt und antiquirt habe. Die betreffende Stelle im *Canon Murat.* ist corrumpirt und troz der vielen neueren Erörterungen über diesen Kanon noch nicht befriedigend emendirt, und die anderen ‚geschichtlichen Beweise' sind — wie *Credner* Einleit. II S. 648 schon im J. 1838 darüber urteilte — ‚der Art, daß sie entweder gar nichts oder das Gegenteil beweisen und darum künftighin ganz aus der Reihe der Einwürfe hinweggelassen werden müssen'.

alter um 120 bis 140 n. Chr. gesezt. Aber dagegen haben wir schon S. 11 f. nachgewiesen, daß unser Brief bei aller Aenlichkeit mit dem Briefe Pauli an die Epheser und mit c. 12 u. 13 des Römerbriefs doch einen durchaus eigentümlichen Charakter zeigt und die Berürungen desselben sowol mit den genanten Briefen Pauli als auch mit dem Jakobusbriefe weder in den Ideen noch im Sprachgebrauch das Gepräge der Abhängigkeit des Verfassers von denselben erkennen lassen. Auch ist es den Gegnern der Echtheit nicht gelungen, die conciliatorische Tendenz des Briefes stichhaltig zu begründen, wie schon *Brückn.*, *Huth.*, *Hofm.* u. A. gezeigt haben.

Die eigentliche Tendenz des Briefs fand *Schwegl.* a. a. O. in 5, 12 ausgesprochen und im ganzen Briefe in der Weise durchgefürt, daß sich einerseits ‚darin fast alle paulinischen Hauptbegriffe und Grundideen' finden, andrerseits ‚die paulinische Rechtfertigunglehre fehlt und Begriffe, Anschauungen und Ausdrücke vorkommen, die dem Petrinismus angehören'. Aber die Tendenz, damit ‚dem Petrus ein Rechtgläubigkeitszeugnis für seinen Mitapostel Paulus in den Mund zu legen' (*Schwegl.*), kann man in 5, 12 nur finden, wenn man in dem Satze ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ εἰς ἣν ἑστήκατε die Worte ἀληθῆ χάριν von der rechten Lehre sprachgebrauchswidrig deutet. Und die paulinischen Hauptbegriffe und Grundideen, die unser Brief enthalten soll, bestehen darin, daß der Verfasser auf Christi Tod als das Mittel der Erlösung und auf den Glauben als die Bedingung des Heils Gewicht legt und in 1, 20 das Sein Christi vor seiner Menschwerdung zu erkennen gibt. Dies sind aber Ideen und Anschauungen, welche weder dem Petrus noch dem Paulus eigentümlich sind, sondern auf Grund des Selbstzeugnisses Jesu sich in allen Schriften des N. T. finden.[1]

1) ‚Wie läßt sich — hat dagegen schon *Huth.* gefragt — ein Paulinismus denken, dem das, was der Nerv desselben ist: die Rechtfertigungslehre samt ihren charakteristischen Bezeichnungen δικαιοσύνη und δικαιοῦσθαι fehlt?' Das Gewicht dieser Frage hat selbst Vertreter der Tübinger Kritik zu Concessionen bewogen. So hat *Hilgf.* (Einl. S. 627 vgl. Ztschr. f. w. Th. 1873 S. 465 ff.) unsern Brief ‚nicht sowol als Apologie des Paulinismus, sondern vielmehr als Mahnschreiben an verfolgte Christen aufgefaßt'. Und *Pfleiderer* (Paulinism. S. 420) gibt zu: der Paulinismus habe hier ‚unwillkürlich und unbewußt' seine gegensätzliche Schärfe und bestimte Eigentümlichkeit verloren, und zieht sich S. 419 auf die Bemerkung zurück: ‚Dies gleichmäßige Fehlen der beiderseitigen Parteistichworte, dies gleichmäßige Benützen von paulinischen Briefen und vom Jakobusbriefe, endlich auch die Erwänung des paulinischen Gehilfen Silvanus mit einem empfehlenden Zusatz (5, 12), neben dem Markus, dem traditionellen Gehilfen des Petrus (v. 13) — diese Momente alle zusammen begünstigen immerhin die Vermutung, daß der Verfasser absichtlich eine vermittelnde conciliatorische Stellung zwischen den beiden Hauptrichtungen habe einnehmen wollen'. Aber auch diese schüchterne Vermutung mit der angesichts Act. 15, 22 und Kol. 4, 10 sehr schwachen Stütze, welche sie an den Namen Silvanus und Markus hat, wird sich nicht halten lassen, wenn man den Lehrzweck des Briefes fallen zu lassen sich genötigt sieht.

Endlich die Behauptung, daß der Brief eine allgemeine und obrigkeitliche, nämlich die Trajanische Christenverfolgung voraussetze, da die Neronische sich nicht über Rom hinaus erstrekt habe, gründet sich auf irrige Deutung von 4, 15 f., wo aber von gerichtlicher Verfolgung der Christen, von der der Brief des Plinius an Trajan handelt, durchaus nicht die Rede ist. Die Worte: wenn einer ὡς χριστιανός leidet, werden one Grund hierfür geltend gemacht. Sie setzen ebenso wenig ein obrigkeitlich oder richterlich verhängtes Leiden voraus, als das ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος leiden, worunter man wider allen Sprachgebrauch einen dem Strafrecht verfallenden Spion oder einen jener Delatoren, deren Unwesen Trajan durch Strafbestimmungen beseitigte, hat verstehen wollen. Weder die Trajanische noch auch die Neronische Christenverfolgung ist im Briefe vorausgesetzt. Nicht eigentliche Verfolgungen erwänt Petrus, sondern nur Schmähungen und Lästerungen der Christen vonseiten der Heiden, wie solche jederzeit vorgekommen sind und noch gegenwärtig vonseiten der Ungläubigen vorkommen. — Demnach läßt sich überhaupt in dem Briefe nichts nachweisen, was seine Authentie zweifelhaft machen könte. Dazu komt noch, ‚daß es sich schwerlich denkbar machen läßt, wie ein Falsarius es versucht haben soll, bestimten Gemeinden etwa 50 Jare nach dem Tode des Petrus einen Brief als von Petrus geschrieben, in die Hände zu spielen, in welchem sie wegen gegenwärtiger Leiden getröstet werden, und daß ihm das so gut gelungen sei, daß keine der Gemeinden den Betrug gemerkt hat‘ (*Huth.*). Wenn also auch weder die Charakterzüge des Briefes, welche *Krummacher* in d. Ev. KZ. 1829 und nach ihm *Guericke* für die Echtheit des Briefes angefürt haben (bei *Huth.* S. 39), noch auch die von *Lechler* (apostol. Ztalt. S. 190 f.) hervorgehobene innige Verschmelzung alttestamentlicher Anschauungen mit freier, reiner und weitherziger Erkentnis der Warheit in Christo Jesu, und die Art und Weise wie in dem Briefe Jesu Leiden mit liebender Teilnahme und mitfülender Anhänglichkeit verfolgt und die Auferstehung Christi änlich wie in den petrinischen Reden der Apostelgesch. 2, 23 f. 32 f. 3, 15. 4, 10 als das Fundament des Glaubens und der Hoffnung bezeugt wird, noch auch der Hinweis von *Hofm.* S. 325 auf die mit besonderem Nachdruck eingeschärfte Schlußermanung zu den beiden Stücken der Demut und Wachsamkeit, die Petrus in der lezten Nacht vor Jesu Todesleiden gelernt hatte — wenn alle diese charakteristischen Züge des Briefes nicht bündige Beweise für seine Abfassung durch Petrus liefern, so zeigen sie doch deutlich, daß in dem Briefe ein apostolischer Geist weht, wie er den nachapostolischen Schriften nicht eigen ist, und gereichen in dieser Hinsicht dem altkirchlichen Zeugnisse für seine Authentie zur Bestätigung.

Exegetische Literatur.

Von Auslegungen der Kchvv. sind nur vorhanden:

Clementis Alex. adumbrationes in 1. ep. Petri, ep. Jud., 1. 2. Joh. Opp. ed. Potter p. 1006 sq.;

Didymi Alex. († 395) *enarratio in ep. Jac. 1 Petr. 1 Joa.* in *Maxima biblioth. vet. patrum IV p. 329 sqq.* (in latein. Auszuge), und in den zum Teil aus den älteren Vätern geschöpften Commentaren über die kathol. Briefe von *Oecumenius,* Bisch. von Tricca in Thessalien, aus der 2. Hälfte des 10. Jarh., in *Opp. Paris. 1631 T. II.*, und von *Theophylact,* Bisch. von Achrida in Bulgarien († nach 1107) in den *Opp. ed. Vened. 1758. T. III.*

Aus der Reformations- und der neueren Zeit sind, außer den über das ganze N. T. sich erstreckenden Erklärungen von *Calvin, Beza, Calov, Bengel* u. A. zu nennen:

Mart. Luther (Erste) Epistel St. Petri gepredigt u. ausgelegt. 1523. Erl. Ausg. d. Werke. 51. Bd. S. 324-494; und: Zweite Auslegung der ersten Epistel St. Peters. Edst. 52. Bd. S. 1—212; und: Die andere Epistel St. Petri u. eine St. Judä gepredigt u. ausgelegt. 1524. Edst. S. 212—287.

Jo. Gerhardi comm. super priorem et posteriorem D. Petri epistolam. Jen. 1641. u. ö., 4. Ausg. von *Mayer*. Hamb. 1709.

Die Commentare über sämtliche oder mehrere katholische Briefe von

Bened. Aretius (Prof. in Bern † 1574) *commentarii in N. Test. 1580.*

J. H. Alstedt (Prof. in Herborn) *plejas apost. h. e. septem Epp. cath. notatt. illustr. Herb. 1640.*

Conr. Hornejus (Prof. zu Helmstedt) *in septem epist. cath. expos. litt. Brunsv. 1652. 54.*

F. S. N. Mori praelectt. in Jacobi et Petri epp. ed. Donat. Lips. 1794.

J. Pott Epp. cath. graece perpet. annot. illustr. Vol. I. 1786. ed. 3. 1816. Vol. 2. ed. 2. 1810.

J. Chr. W. Augusti, die kath. Briefe neu übers. mit Excursen u. einleit. Abhdl. Lemgo. 1801 u. 8.

J. Hnr. Hottinger, epp. Jacobi atque Petri c. vers. germ. et comment. lat. Lips. 1815.

K. R. Jachmann, Comm. über die kathol. Briefe. Leipz. 1838.

Den philologischen und theologischen Anforderungen der neueren Zeit entsprechen erst:

Wilh. Steiger, der erste Br. Petri mit Berücksichtigung des ganzen bibl. Lehrbegriffs ausgel. Berl. 1832.

Joh. Ed. Huther, krit. exeg. Hdb. über den 1. Br. Petri, den Br. Judä u. den 2. Br. Petri (Fortsetzung des krit. ex. Komm. über das N. Test. von *H. A. W. Meyer*. 12. Abteil.). Gött. 1852. 4. verb. A. 1877.

Aug. Wiesinger, (Fortsetzung von *H. Olshausen*'s bibl. Comment. über das N. Test. Königsb.) Bd. VI, 2. Der 1. Brief des Apostels

Petrus. 1856 u. VI, 3. Der zweite Brief des Apostels Petrus und der Brief des Judas. 1862.

W. M. L. de Wette, K. Erkl. der Briefe des Petr., Judas u. Jakobus Leipz. 1847. Zweite und dritte Ausgabe bearb. von *Br. Brückner.* 1853 u. 65.

Theod. Schott, der 1. Br. Peri erkl. Erl. 1861. Der 2 Br. Petri und der Brief Judä. 1862.

J. Chr. K. v. Hofmann, die heil. Schrift N. Test.'s zusammenhängend untersucht. Th. VII, 1 u. 2. Die Briefe Petri, Judä und Jakobi. Nördl. 1875.

Zur Einleitung vgl. *L. Mayerhoff,* Hist. krit. Einleitung in die petrinischen Schriften. Hamb. 1835; und in Betreff des Lehrgehalts:

Chr. Fr. Schmid, Bibl. Theologie des N. Test.'s herausgegeben von *Weizsäcker,* Stuttg. 1853. 4. Auflage besorgt von *A. Keller.* Gotha 1868.

Bernh. Weiß, Der Petrinische Lehrbegriff. Berl. 1855 und

Desselben Lehrb. der Bibl. Theologie des N. Test. 3. Auflage. Berl. 1880.

AUSLEGUNG.

Cap. I, 1—12. Zuschrift und Gruss, und Lobpreis Gottes.

V. 1 u. 2. **Zuschrift und Gruss.**[1] „Petrus, Apostel Jesu Christi, den erwälten Pilgrimen der Zerstreuung in Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien, nach der Vorherzuerkennung Gottes des Vaters in Heiligung des Geistes zu Gehorsam und Blutbesprengung Jesu Christi. Gnade werde euch und Friede in Fülle zuteil". — Die Zuschrift, mit welcher Petrus die Leser seines Briefes begrüßt, ist im Schema den Grußzuschriften der Briefe Pauli änlich, aber dem Inhalte nach eigentümlich und dem Zwecke des Briefes entsprechend gebildet. Da er an Gemeinden schreibt, die er nicht selbst gegründet und mit denen er bisher auch noch kein persönliches Verhältnis angeknüpft hatte, so bezeichnet er sich nicht nach seinem Familiennamen *Simon*, sondern blos mit dem von Jesu bei seiner Berufung empfangenen Namen *Petrus*, und weiter einfach als ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, um sein Schreiben an die ihm persönlich unbekanten Gemeinden durch Erwänung seiner apostolischen Würde und Stellung zu motiviren. Anders im zweiten Briefe 1, 1. Treffend bemerkt hierüber *Luther* (Werke 52 S. 2): ‚Er füret aber solchen herrlichen Titel nicht umb seiner Person willen, sondern — daß man gewiß soll sein, daß seine wie anderer Apostel Predigt oder Lehre Gottes Wort sei, und wer ihn höre und seinem Zeugnis glaube, der höre den deß Bote oder Legat er sei, und werde selig; wer aber ihn verachte, der verachte den, der ihn gesandt habe'. — Die Leser des Briefs nent Petrus ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς erwälte Pilgrime der Zerstreuung. Mit ἐκλεκτοί bezeichnet er sie als solche, die Gott aus der Welt zu seinem Eigentum erwält hat, d. h. als Christen; vgl. 2, 9. Zu παρεπιδήμοις διασπορᾶς s. die Erkl. S. 21 ff. διασπορᾶς ist nicht (mit *Hofm.*) von παρεπιδήμοις zu trennen und mit ἐκλεκτοῖς zu verbinden, denn nicht ἐκλεκτοῖς sondern παρεπιδήμοις ist der Substantivbegriff, der durch διασπορᾶς Πόντου etc.

1) Vgl. *F. L. Steinmeyer, Disquisitio in epistolae Petri prioris prooemium. Dissert. acad. Berl. 1854.*

näher bestimt wird, one daß man deshalb διασπορά in der Bed. Zerstreuungsgebiet nach Judit 5, 19 zu fassen hat. Der Grund, welchen *Hofm.* für die Trennung von ἐκλ. und παρεπ. anfürt, daß nämlich, wenn παρεπιδήμοις der Hauptbegriff wäre, dann die in v. 2 folgenden präpositionalen Bestimmungen sich an ihn und nicht an ἐκλεκτοῖς anschließen müßten, ist nicht stichhaltig, weil er auf abstracter Trennung der beiden Worte beruht, die doch einen Begriff bilden, bei welchem ἐκλεκτοῖς Adjectiv und παρεπιδήμοις Substantiv ist.

Von den aufgezälten Provinzen Kleinasiens war *Pontus* die nordöstlichste; südwestlich von ihr lag *Galatien*, weiter südwestlich *Kappadokien* und westlich davon *Asien* d. i. *Asia proconsularis*, der ganze südwestliche Teil Kleinasiens, die Landschaften Mysien, Lydien und Phrygien umfassend, welche die Römer an den König *Eumenes II* abgetreten hatten, und zu welchen, als nach dem Tode des Königs *Attalus III* im J. 133 das Reich von Pergamus an die Römer gefallen war, noch Karien und die Küstenstriche und Inseln von Jonien, Aeolien und Dorien gezogen wurden; vgl. *Hertzberg* in *Riehm's* Hwb. des bibl. Altert. S. 94. — *Bithynien* ist der nordwestliche Teil Kleinasiens, der gegen Osten an Pontus grenzt. Die Aufzälung begint demnach mit der nordöstlichen Landschaft, wendet sich südwestlich und südöstlich, sodann nach Westen und kehrt hierauf nach Norden zurück, erfolgt also *eo ordine, quo occurrebant scribenti ex oriente* oder *ex Babylonis Chaldaeorum prospectu*, wie *Bengel* im Gnomon zu 1, 1 u. 5, 13 bemerkt. — Von ganz Kleinasien sind nur Lykaonien, Pisidien, Pamphylien und Kilikien nicht erwänt, in welchen Paulus auf seiner ersten Missionsreise mit Barnabas Gemeinden gegründet hatte (Act. 13 u. 14), die er auf seiner zweiten Reise stärkte (15, 36. 41. 16, 1 ff.). Die Nichterwänung dieser Landschaften läßt sich nicht daraus erklären, daß Petrus sie entweder zu Asia (*Steiger*) oder zu Galatia gerechnet habe. Diese Vermutung ist gegenüber der Nennung dieser Landschaften in der Apostelgesch. c. 13 u. 14 sehr unwarscheinlich. Vermutlich waren die christlichen Gemeinden in denselben zur Zeit den Anfechtungen und Angriffen von Juden und Heiden weniger ausgesezt, als die, an welche Petrus sein Mahn- und Trostschreiben richtete, so daß er es nicht für nötig hielt, auch deren Namen in die Adresse seines Briefes mit aufzunehmen.[1] Wie das Evangelium nach Pontus, Kappadokien und Bithynien gekommen ist und wer dort die ersten Gemeinden

1) Zufällig ist diese Gebietsabgrenzung in der Zuschrift sicher nicht, doch auch nicht mit *Hofm.* daraus zu erklären, daß ‚der Brief sich an eine Christenheit richte, welche durch die Art und Weise ihrer Sammlung zur Muttergemeinde in keine nähere Beziehung gestelt war'. Denn obgleich in Kilikien schon vor der Aussendung des Barnabas und Paulus, und in Pamphylien, Pisidien und Lykaonien durch diese beiden eine Christenheit gesammelt worden war (vgl. Act. 15, 25 mit 11, 19 ff. und 13—14), so ist doch nicht einzusehen, wie nicht nur die kilikischen Gemeinden durch ihren Zusammenhang mit der Antiochenischen (Act. 15, 23), sondern auch die von Pamphylien, Pisidien und Lykaonien, bei deren Sammlung Paulus noch der Gefährte des Barnabas war, in eine nähere

gegründet hat, ist uns nicht überliefert; von Bithynien ist Act. 16, 7 nur erwänt, daß, als Paulus und Silas von Mysien her nach Bithynien zu gehen versuchten, der Geist Jesu es ihnen nicht gestattete. Die Gemeinden in Galatien hat Paulus auf seiner zweiten Missionsreise gegründet, vgl. Act. 16, 6. 18, 23 mit Gal. 1, 6—8. 4, 13 ff. Und in Ephesus,

Beziehung zur Muttergemeinde (in Jerusalem) gestelt waren, als diejenigen, welche Paulus nach seiner Trennung von Barnabas gestiftet hat. Zur Begründung dieser Annahme *Hofmann's* reicht der Umstand nicht hin, daß die Gemeinde zu Jerusalem auf die Nachricht hin, daß Männer von Kyrene und Kypern nach Antiochia gekommen waren und dort das Evangelium den Griechen so gepredigt hatten, daß ihrer eine große Zal gläubig sich zum Herrn Jesu bekehrte, den Barnabas nach Antiochia sandte, und daß Barnabas von dort aus den Saulus in Tarsus aufsuchte, nach Antiochia holte, worauf beide ein Jar lang dort wirkten und viel Volks bekehrten (Act. 11, 19—26). Ebenso wenig läßt sich jene Annahme aus den Tatsachen folgern, daß die Antiochenische Gemeinde hernach den Barnabas und Paulus aussandte, und beide in Pamphylien, Pisidien und Lykaonien Gemeinden gründeten (Act. 13 und 14), und daß Paulus, als er auf der zweiten Missionsreise die auf der ersten gestifteten Gemeinden in Syrien, Kilikien und Lykaonien stärkte und ihnen den auf dem Apostelconcil zu Jerusalem gefaßten Beschluß über die Aufnahme der Heiden in die Gemeinde zur Nachachtung bekant machte (15, 41. 16, 1—4). Denn, obgleich das Factum, daß Barnabas von Jerusalem nach Antiochia gesandt wurde, um dort die Verkündigung des Evangeliums unter den Hellenen weiter zu fördern, zeigt, daß Jerusalem als Muttergemeinde sich die Ausbreitung des Evangeliums daselbst angelegen sein ließ, so hat doch in Antiochia nicht erst Barnabas eine Christengemeinde gesammelt. Die Nennung aber des Barnabas vor Paulus bei ihrer Aussendung erklärt sich einfach daraus, daß er als ein Mann voll Glaubens und heiligen Geistes dort erfolgreich gewirkt hatte, bevor er Paulus von Tarsus abholte, beweist aber keine Unterordnung des Paulus unter Barnabas als dessen Gefährte auf der gemeinschaftlich ausgefürten Missionsreise, auf der vielmehr Paulus sofort dadurch, daß er den Zauberer Elymas zu Paphos mit Blindheit schlug (16, 6), sich als den vom Herrn zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden berufenen Apostel betätigte, dem Barnabas mitwirkend zur Seite stand. Auch durch die Kundmachung des apostolischen Decrets in den von Barnabas gegründeten Gemeinden wurden diese Gemeinden nicht in eine nähere Beziehung zur Muttergemeinde gestelt, als die, welche Paulus nach seiner Trennung von Barnabas gestiftet hat. Jenes Decret wurde in jenen Gemeinden bekant gemacht, weil dort die Auflehnung der Judenchristen gegen das freiere Verfahren des Paulus die Verhandlung auf dem Apostelconcil zu Jerusalem veranlaßt hatte. Und Paulus machte dieses Decret auch nicht blos in diesen Gemeinden bekant, sondern berief sich, wie aus Gal. 2, 2. 6 ff. zu ersehen, auch gegenüber den Galatern auf diesen apostolischen Beschluß, um sein Verfahren gegen die in Galatien eingeschlichenen Judaisten zu rechtfertigen, obwol in der Apostelgeschichte nicht erzält ist, daß dort Barnabas oder ein anderer Apostel die ersten Gemeinden gesammelt hatte. — Solten aber auch, was sich nicht erweisen läßt, die Christengemeinden in den von Petrus in der Adresse seines Briefs nicht genanten Landschaften Kleinasiens in näherer Beziehung zu der Muttergemeinde in Jerusalem gestanden haben als diejenigen, an welche er seinen Brief adressirt, so fehlt doch in dem Briefe jede Hindeutung auf ein solches näheres Verhältnis derselben zur Muttergemeinde, daß man darin den Grund zur Nichterwänung der an der Südküste Kleinasiens und in Pisidien und Lykaonien gestifteten Gemeinden in der Briefadresse suchen könte.

der Hauptstadt von *Asia procons.*, wohin er auf dem Rückwege dieser Reise von Korinth aus zu Schiffe kam, hat er durch die mit den Juden dort gepflogene Unterredung warscheinlich den Grund zur Christengemeinde gelegt. Act. 18, 19. 19, 1 ff.

V. 2. Die drei präpositionalen Satzglieder dieses V. dienen nicht zur genaueren Bestimmung des ἀπόστολος (*Cyrill, Oecum., Theophyl.*), denn dieses bedarf derselben nicht, sondern zur Erläuterung der Bezeichnung der Leser als ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι; nicht des ἐκλ. allein [*Hofm.* u. A.] oder des παρεπ. allein; denn ἐκλ. παρεπ. bilden einen zusammenhängenden Begriff zur Bezeichnung des Standes, in welchen die Leser durch Gottes Gnade gelangt sind. — Erwälte Pilgrime in dieser Welt κατὰ πρόγνωσιν θ. π. vermöge oder gemäß Zuvorerkennung Gottes des Vaters. κατά bezeichnet den die Norm gebenden Grund (*Wiesg., Huth.*). Πρόγνωσις Vorauserkennen, in LXX nur Judit 9, 6 und 11, 19 in der Bed. Voraussicht, in der Profan-Gräcität nur bei Späteren (*Plut., Lucian*) und bei den Aerzten die Voraussicht und Vorausbestimmung des Krankheitsverlaufs bezeichnend; im N. T. außer hier nur noch in der Rede des Petrus Act. 2, 23 vorkommend, in dem Sinne, in welchem Paulus προέγνω Röm. 11, 2 vom alttestamentlichen Volke Gottes und Röm. 8, 29 von den Christen aussagt, und in der lezteren Stelle οὓς προέγνω von καὶ προώρισεν unterscheidet. Wie nun προγινώσκειν in den angef. Stellen und auch in 1 Petr. 1, 20 nicht vorherbestimmen, *praedestinare* bedeutet und diese Bedeutung überhaupt nicht hat (vgl. *Philippi* zu Röm. 8, 29), so bedeutet auch πρόγνωσις weder Vorherbestimmung, *praedestinatio*, noch Voraussicht oder das blose Vorherwissen, sondern dem γινώσκειν vom göttlichen Erkennen 2 Tim. 2, 19. 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. Mtth. 7, 23. Joh. 10, 4. entsprechend, ein Erkennen, welches dem in diesen Stellen ausgesprochenen Erkennen voraufgeht, nämlich das göttliche Zuvorerkennen der Seinen, Zuvorerkennung in heilsgeschichtlicher Beziehung, ‚ein Tun Gottes des Vaters, welches darin besteht, daß er diejenigen, welche er sich erkoren hat, im voraus zum Gegenstande eines Kennens, wie man das Verwandte und Gleichartige kent, also eines zugeneigten Kennens macht‘ (*Hofm.*), oder ‚eine aneignende Tätigkeit des Heilsgottes, vermöge deren er diejenigen, denen das Erkennen gilt, aus der Gottesferne in die Gottesnähe, in seine Bekantschaft und Gemeinschaft heranzieht‘.[1] Durch πρό wird dieses göttliche Erkennen des Menschen nicht blos als ein dem menschlichen Erkennen Gottes vorausgehendes bezeichnet, sondern, wie aus dem προεγνωσμένον πρὸ καταβολῆς κόσμου 1, 20 er-

1) So *Fr. H. R. Frank,* System der christl. Wahrheit. I S. 295 mit der weiteren Bemerkung: ‚Die Gottes nicht eigen sind, die kennt er nicht, und die er nicht kennt, die sind nicht sein eigen.‘ — Vgl. hiermit noch, was *Oehler,* Theologie des A. Test. I S. 269 über den Gebrauch des hebr. יָדַע erkennen zur Bezeichnung des göttlichen Erwälungsratschlusses in Gen. 18, 19. Am. 3, 2, Hos. 13, 5 sagt: ‚Alles Erkennen ist ein Aneignen, wodurch die Fremdheit zwischen dem erkennenden Subject und dem Objecte aufgehoben wird.‘

hellt, als ein vorweltliches, der Erschaffung der Menschen voraufgehendes, welches in der εὐδοκία τοῦ θελήματος αὐτοῦ, in dem aus freier Liebe nach dem Reichtum seiner Gnade gefaßten Vorsatz (πρόθεσις Eph. 1, 5. 11) oder Willensbeschlusse (βουλή), die gefallene Menschheit zu erlösen, seinen Grund hat, nicht von irgend welcher Würdigkeit der Menschen, etwa ihrer sittlichen Trefflichkeit oder ihren ἔργοις, die Gott voraussieht, abhängt.

Nach Röm. 8, 29 sind die Christen κατὰ πρόθεσιν κλητοί. Wenn nun Petrus sie als ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν bezeichnet, so ist ἐκλεκτοί von κλητοί nicht so zu unterscheiden, wie in dem Spruche πολλοί εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί Mtth. 22, 14; denn Petrus nent die Christen ἐκλεκτοί nicht als die aus der Zal der Berufenen Auserwälten, sondern nur als die aus der sie umgebenden Welt Erwälten oder Erkorenen, wie Eph. 1, 4. 1 Kor. 1, 27. 28. Jak. 2, 5 und in allen Stellen, wo ganze Gemeinden das Prädicat ἐκλεκτοί empfangen, so daß ἐκλεκτοί in diesem Sinne die nämlichen sind, welche sonst in den Zuschriften der Briefe κλητοὶ ἅγιοι (1 Kor. 1, 2. Röm. 1. 6 u. a.) genant werden; vgl. *Frank* a. a. O. S. 293 f. Doch darf man daraus nicht weiter folgern, daß auch πρόγνωσις gleichbedeutend mit πρόθεσις sei. πρόθεσις Vorsatz heißt der von Gott vor der Zeit in Christo gefaßte Ratschluß der Erlösung 2 Tim. 1, 9, der wie objectiv und im allgemeinen in der Person und dem Werke Christi für die ganze Menschheit verwirklicht ist, so subjectiv und im besonderen an allen einzelnen Individuen vollzogen wird, die tatsächlich zur σωτηρία gelangen. Aus der πρόθεσις ergibt sich die κλῆσις, darum sind die Gläubigen κατὰ πρόθεσιν κλητοί. Die κλῆσις aber erfolgt κατὰ πρόγνωσιν gemäß oder vermöge der Vorauserkennung, indem Gott diejenigen, welche er erkant hat, zum Gegenstand seines Erkennens macht (προγινώσκει) und dieselben dann auch προορίζει d. h. im voraus zur σωτηρία verordnet (Röm. 8, 29). Wie hier προέγνω dem προώρισεν vorhergeht, so entspricht ihm in Eph. 1, 4 ἐκλέγεσθαι πρὸ καταβολῆς κόσμου. Daraus ergibt sich, daß προγινώσκειν und ἐκλέγεσθαι verwandte Begriffe sind und die πρόγνωσις sich in der ἐκλογή realisirt. Petrus aber fürt die Erwälung der Christen nicht auf die πρόθεσις, sondern auf die πρόγνωσις als den normativen Grund zurück, weil für die Christen, für welche er seinen Brief bestimte, die Erinnerung an die göttliche πρόγνωσις trostreicher war, als der Hinweis auf die göttliche πρόθεσις. Nicht blos, daß ihr Christenstand im göttlichen Ratschlusse begründet sei, wolte er ihnen ins Gedächtnis rufen, sondern im Hinblick auf die Trübsale, die sie in dieser Welt zu erdulden haben, darauf hinweisen, daß sie in ihrem irdischen Pilgerstande von Gott als die Seinen erkant sind und sich der Zuerkennung und Gemeinschaft Gottes getrösten können. — Zu θεοῦ ist πατρός zugesezt, nicht in dem Sinne von Gott als himmlischem Vater, der seine Menschenkinder nicht versäumt und verläßt, sondern als dem Vater unsers Herrn Jesu Christi (vgl. v. 3. 1 Kor. 1, 2. Ephes. 3, 3 u. a.), der in seinem von Ewigkeit zum Erlöser bestimten Sone (1, 20) diejenigen, die an seinen eingeborenen Son glauben, als Vater zuvorerkent. Πατρός so

zu fassen, fordert die Correspondenz von θεοῦ πατρός — πνεύματος und Ἰησοῦ Χριστοῦ, durch welche Petrus *nos hic docet, quomodo trinitatis personae ad unum et idem nostrae salutis opus sic concurrunt, ut sua cuique peculiaris actio tribuatur* (*Beza*).

Die πρόγνωσις Gottes des Vaters wird den ἐκλ. παρεπιδήμοις versichert ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος in der Heiligung des Geistes d. h. der vom heiligen Geiste ausgehenden Heiligung. ἁγιασμός in LXX selten, und zwar in der Bed. Heiligtum (מִקְדָּשׁ Ezech. 45, 4) oder Heiligkeit = קֹדֶשׁ Sir. 17, 9, bedeutet im N. T. nicht Heiligkeit, wie *Mey.* zu Röm. 6, 19 behauptet, sondern *Heiligung*, aber nicht die Eigenschaft der Heiligkeit, wie ἁγιότης, ἁγιωσύνη, sondern den Zustand des Geheiligtseins und die Heiligung nicht als Handlung, sondern als Ergebnis einer Handlung (*Cremer*, biblisch-theol. Wörterb. der neutest. Gräcität S. 56 der 3. A.), also Heiligung nicht im activen, sondern im neutralen oder passiven Sinne. Zwar haben in unserer Stelle viele Ausll. das Wort in der activen Bedeutung genommen und übersezt: durch die Heiligung des Geistes d. h. dadurch daß oder indem der heil. Geist uns heiligt. Selbst *Huther*, obwol er anerkent, daß das Wort im N. T. constant neutrale Bedeutung habe, meint doch, daß es hier und vielleicht auch 2 Thess. 2, 13 abweichend von dem sonstigen Sprachgebrauche active Bed. habe. Falls man aber sich an den Sprachgebrauch gebunden halte, sei zu erklären: die vom heil. Geiste gewirkte Heiligkeit (richtiger: Heiligung), denn die Leser würden ja nicht ἐκλ. παρεπίδημοι sein, wenn sie nicht durch den heil. Geist ἅγιοι geworden wären. ‚Dieses ἅγιον εἶναι ist es was hier durch ἁγιασμός ausgedrükt wird'. Auch in 2 Thess. liegt kein zwingender Grund vor, von dieser Bedeutung abzugehen. Auch *Cremer*, welcher früher (in der 2. Aufl.) die active Bedeutung als vorwiegend für den neutest. Sprachgebrauch angenommen hatte, erklärt in der 3. A. S. 55 f.: ‚Außer 1 Petr. 1, 2 und 2 Thess. 2, 13 kann die passive Bed. eigentlich an keiner Stelle in Zweifel gezogen werden', und hebt das Bedenken, welches *Hofm.* bewogen hat, in beiden Stellen die active Bed. zu verteidigen, daß nämlich bei Annahme der passiven Bed. ἁγιασμὸς πνεύματος nur die Heiligkeit entweder des Menschengeistes oder des Gottesgeistes bezeichnen könne, durch die Erklärung: ‚Es ist vielmehr die vom Geist gewirkte und nach ihm benante Heiligung gemeint, welche ebenso 2 Thess. 2, 13 wie 1 Petr. 2, 3 als dasjenige gedacht ist, worin die göttliche Erwälung sich manifestirt'. Vgl. noch die Rechtfertigung der passiven Bedeutung des Wortes in den übrigen Stellen des N. T. bei *Huther*, worauf *Hofm.* keine Rücksicht genommen hat.

Die Präposition ἐν steht nicht für διά, in instrumentaler Bedeutung, die Vermittelung angebend, durch welche die Erwälung geschehe. Diese Erklärung hängt mit der Annahme zusammen, daß ἐκλεκτοῖς der Hauptbegriff sei, welcher durch die präpositionalen Sätze erläutert werde. Bezieht man aber diese Näherbestimmungen nicht auf die Wal als göttliche Tätigkeit, also nicht auf ἐκλεκτοῖς allein, sondern auf ἐκλ. παρεπιδήμοις, somit auf den durch die göttliche Wal gesezten

Stand der Leser, so kann dieser Stand zwar durch die Heiligung des Geistes vermittelt gedacht werden (*Huth.*); aber der Apostel will die Leser nicht daran erinnern, wie sie in den Stand der Heiligung gekommen sind, sondern einfach daran, daß sie durch den heil. Geist in den Stand der Heiligung gesezt sind, und demgemäß als Pilgrime in der ihnen nicht heimischen Welt leben sollen. In diesen Stand sind sie aber gesezt bei der Taufe, mittelst welcher sie den heiligen Geist empfangen haben und dem Weltwesen entnommen sind (vgl. *Weiß*, bibl. Theol. S. 146. u. *Hofm.*).

Demgemäß soll ihr Wandel auf das Ziel ihrer Erwälung hingerichtet sein. So schließt sich die dritte Bestimmung: εἰς ὑπακοήν *etc.* an. Die Präpos. εἰς ist nicht an ἁγιασμῷ anzuknüpfen (*de W.*, *Steinm.*), sondern der ganze Satz ist gemäß der trinitarischen Beziehung der drei Näherbestimmungen den beiden vorhergehenden Sätzen coordinirt. Als erwälte Pilgrime sollen sie ihren Wandel im Stande der Heiligung εἰς ὑπακοὴν κ. ῥαντισμὸν αἵματος Ἰ. Χρ. füren, auf daß sie das im Himmel ihnen aufbewarte Erbe der Seelen Seligkeit davon bringen (v. 4 u. 9). εἰς das Strebeziel des Wandels angebend. Der Begriff ὑπακοή läßt sich weder mit Ἰησοῦ Χρ. noch mit ῥαντισμὸς αἵματος verbinden, und weder von dem Gehorsam, welchen Jesus Christus dem Vater geleistet hat (*Beza*), noch von dem Gehorsam gegen Jesum Christum (*Schott*, *Hofm.*) verstehen. Für die Beziehung auf den Gehorsam Christi fehlt jeder Anhalt im Texte, und gegen die Verbindung mit Ἰησοῦ Χρ. spricht entscheidend, daß Ἰησοῦ Χρ. als Subjectsgenitiv zu αἵματος nicht zugleich Objectsgenitiv zu ὑπακοή sein kann, selbst wenn der Gehorsam gegen den in Christo geoffenbarten Willen Gottes oder der Gehorsam der Warheit (v. 22) gemeint sein solte. ὑπακοὴ ist hier absolut gebraucht wie in v. 14; vgl. Röm. 6, 16; und der Gehorsam ist weder auf den Glauben, welcher ein dem entsprechendes Verhalten im Wandel von selbst in sich schließt (*Luth.*, *Gerh.*, *Beng.*, *Wiesg.*, *Hofm.*), noch auf den sittlichen Gehorsam, der aus dem Glauben erwächst (*de W.*, *Schott*), zu beschränken. Diese beiden Bestimmungen sind nicht zu trennen, sondern so zu verbinden, daß ὑπακοή das dem Willen des Herrn gemäße Verhalten des Christen im Glauben und Wandel bezeichnet (*Huth.* u. änlich schon *Steig.*). Zwar meint *Hofm.*: daß hier ὑπακοή im ersteren Sinne d. h. vom Glaubensgehorsam gemeint sei, erhelle aus seiner Verbindung mit ῥαντισμὸν αἵμ. Ἰ. Χρ., was nur ein einmaliger Vorgang sein könne, wie ja auch ἁγιασμὸς πν. als solcher gemeint war. Allein ἁγιασμός ist, falls es auch die durch die Taufe vermittelte Heiligung bezeichnet, doch nicht auf den einmaligen Act der Taufe zu reduciren; und selbst wenn dies zulässig wäre, so würde damit für ὑπακοή nicht die Bedeutung des Glaubens an Jesum mit dem ihm im Wandel entsprechenden Verhalten erwiesen sein.

Das W. ῥαντισμός komt in der classischen Gräcität nicht vor, sondern nur in LXX, und der bildliche Ausdruck ῥαντ. αἵματος ist nicht von der Besprengung der durch Totenberürung Verunreinigten mit

dem 4 Mos. 19 vorgeschriebenen Sprengwasser (*Steinm.*) hergenommen, weil dabei keine Besprengung mit Blut stattfand. Auch nicht von der Blutsprengung am großen Versönungstage Levit. 16 (*Steig.* u. A.), weil mit dem Blute dieses Sünopfers nur die heiligen Geräte, nicht aber Personen oder das Volk besprengt und entsündigt wurden, sondern von dem Acte der Bundschließung am Sinai, bei welchem die Gemeinde Israels mit Opferblut besprengt wurde, um sie zum Bundesvolke zu weihen (*Brckn.*, *Wiesg.*, *Schott*, *Weiß* u. A.); vgl. Exod. 24, 8 mit Hebr. 9, 19 u. 12, 24, und über die Bedeutung dieses Weiheactes *m.* Comm. zu Exod. 24, 8. S. 543 f. Aus der Bezugnahme auf diesen Weiheact erklärt sich auch die Verbindung von ὑπακοή und ῥαντισμὸς αἵματος. Da nämlich am Sinai dem Volke Israel von Mose die Worte, Gebote und Rechte des Herrn vorgehalten wurden und erst, nachdem das Volk durch die Erklärung: „alle Worte, welche Jahve geredet, wollen wir tun" Gehorsam gegen Gottes Worte und Gebote gelobt hatte, das Bundesopfer gebracht und mit dem Opferblute das Volk besprengt wurde, so hat Petrus das rechte Verhalten der Christen im Stande der Heiligung des Geistes mit εἰς ὑπακοὴν κ. ῥαντισμὸν αἵματος bezeichnet. Mose forderte das Gelöbnis des Gehorsams für den Eintritt des Volks in den Gnadenbund des Herrn, Petrus fordert die Leistung des Gehorsams von den durch die Taufe in den Stand der Heiligung eingetretenen Christen. Durch Besprengtwerden mit dem Blute der Opferthiere wurde Israel in den Gnadenbund mit dem Herrn aufgenommen, indem das Blut des für die Sünung seiner Sünden dargebrachten Brandopfers den Besprengten als eine sie mit ihrem Gotte einende Lebenskraft zur Heiligung ihres Wandels zugeeignet wurde. Die Besprengung mit dem Blute Jesu Christi, von welcher Petrus spricht, ist Bild der Zueignung des durch seinen Tod begründeten Bundesverhältnisses, aber nicht des Eintritts in die neue διαθήκη (*Wiesg.*), und geschieht nicht ‚in der Taufe, die Christi und dessen, was er den Seinen ist, teilhaft macht' (*Hofm.*), ist also auch nicht von der ‚Vollziehung des in dem Opfertode Christi gegründeten Verhältnisses mit dem dazu Bestimten zu verstehen, jedoch nicht blos auf den Anfang, sondern auf die Fortdauer desselben zu beziehen' (*Huth.*, *Schott*). Zur Beziehung des ῥαντισμὸς αἵμ. auf die Taufe nötigt weder die Hinweisung des Ausdrucks auf die sinaitische Bundesstiftung, noch die Stelle Hebr. 12, 14, wie *Wiesg.* meint, und noch weniger der Context unserer Stelle und der Sprachgebrauch. Da nämlich die Christen durch die Taufe in den Stand des ἁγιασμὸς πνεύματος eingetreten sind, so ist mit εἰς sowol die ὑπακοή als der ῥαντισμὸς αἵμ. als eine Folge des in der Taufe empfangenen ἁγιασμός genant (*Steig.*). Zu Hebr. 10, 22 hat aber schon *Delitzsch* bemerkt: ‚Obwol wer sich taufen läßt, Abwaschung von Sünden, Act. 22, 16. 1 Kor. 6, 11, und Erfüllung seines Begehrens nach einem guten Gewissen 1 Petr. 3, 21 erlangt, indem die Wirksamkeit der Taufe sich wiedergebärend d. h. rechtfertigend, heiligend und solchergestalt wandelnd auf Person- und Naturleben zugleich erstrekt, so drükt sich doch die Schrift nirgends so aus, daß wir da mit Christi

Blut besprengt werden; denn ῥαντισμὸς αἵμ. 1 Petr. 1, 2 auf die Taufe zu beziehen liegt noch weit ferner als ἐρραντισμένοι τὰς καρδίας *cet.* Hebr. 10, 22; man wird dort zunächst an Exod. 24, 7 und mittelst dieser typischen Parallele eher an das Herrenmahl als an die Taufe erinnert'. Vgl. dazu *Weiß*, petrin. Lehrbegr. S. 269 ff. u. Lehrb. d. bibl. Theol. S. 166.

Die Beziehung des ῥαντισμὸς αἵμ. auf das Abendmahl nötigt aber nicht, den zu Grunde liegenden Typus in dem Paschaopfer zu suchen. Sie ist vielmehr dadurch nahe gelegt, daß Jesus bei der Einsetzung des heil. Abendmahls seinen Jüngern den Kelch mit den Worten reichte: dies ist τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον (Mtth. 26, 28. Mrk. 14, 34), und damit das Vergießen seines Blutes oder seinen Kreuzestod als die Stiftung des neuen Bundes darstelt. Wenn wir also im heil. Abendmahle das für uns, zur Vergebung unserer Sünden vergossene Blut Jesu Christi empfangen, so werden wir mit dem Blute des neuen Bundes besprengt. Da nun die Stiftung des heil. Abendmahls in den Gemeinden bekant war, und die Feier desselben als des Mahls des neuen Bundes an die Stelle des Paschamahls im A. B. getreten war, so sagte Petrus nichts den Lesern seines Briefes Unverständliches, wenn er mit εἰς ῥαντισμὸν αἵμ. Ἰ. Χρ. auf die Nießung des heil. Abendmahls hindeutete, wie er mit ἐν ἁγιασμῷ auf die Taufe hingedeutet hatte. Doch wie ἐν ἁγιασμῷ nicht auf den Act der Taufe zu beschränken ist, so auch εἰς ῥαντ. αἵμ. nicht auf die Feier des heil. Abendmahls. ‚Ist nämlich — bemerkt *Del.* a. a. O. — neben der sacramentlichen Nießung des Leibes und Blutes Christi auf Grund von Joh. 6 eine außersacramentliche unmittelbar mit dem Glauben gegebene anzuerkennen, warum nicht auch eine außersacramentliche unmittelbar mit dem Glauben gegebene Besprengung mit dem Blute Christi, eine rein innerliche wiederholungsfähige Besiegelung des Gnadenstandes mittelst des Blutes, in welchem wir tagtäglich unsere Kleider helle zu machen haben (Apok. 7, 14), und welches das fortgehend wirksame Mittel unserer Heiligung ist (1 Joh. 1, 7)?' — Die reinigende Bedeutung der Besprengung mit dem Blute Christi (1 Joh. 1, 7. Hebr. 10, 22) schließt übrigens die sünende Bedeutung des Opfertodes Christi nicht aus, so daß hier die Wirkung des Blutes, daß es unsere Seelen reinigt, von der anderen Wirkung, nach der das Blut Christi uns versönt, zu unterscheiden (*Steig.*), oder gar mit *Grot.* zu sagen wäre: *non agitur hic de remissione peccatorum.* Im heil. Abendmahle genießen wir das für uns vergossene Blut Christi zur Vergebung der Sünden. Dazu gereicht dasselbe als Sünmittel vermöge der sünenden Kraft des Opfertodes Christi; und die Reinigung des Herzens von aller Sünde (1 Joh. 1, 7) oder von dem bösen Gewissen ist die Folge und Frucht der Nichtzurechnung der Sündenschuld oder der Rechtfertigung des Sünders vor Gott auf Grund der Genugtuung, welche Jesus durch sein Todesleiden der göttlichen Gerechtigkeit geleistet hat; vgl. v. 18. — So gefaßt reiht sich ῥαντ. αἵμ. ergänzend an ὑπακοήν an. Den Gehorsam im Leben des Glaubens können wir nur

leisten, wenn wir die im Worte und Sacramente uns dargebotene Vergebung der Sünde täglich im Glauben ergreifen und uns zu eigen machen.

In diese Näherbestimmungen der Leser als Pilgrime, die nach göttlicher Zuvorerkennung berufen sind, im Stande der Heiligung ihren Wandel in der irdischen Welt so zu füren, daß sie ihr Streben auf Gehorsam und Zueignung des im Blute Christi dargebotenen Gnadenmittels richten, faßt Petrus Inhalt und Zweck seines Briefes kurz zusammen, um den Gemeinden, an die er schreibt, von vornherein die Gewißheit ihres Heilstandes ebenso sehr wie die mit dem empfangenen Gnadengute überkommene Verpflichtung an's Herz zu legen. Dem entspricht auch die Grußform: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη, die mit εἰρ. πληθ. an Dan. 3, 31 u. 6, 26, wo שְׁלָמְכוֹן יִשְׂגֵּא von *Theodot.* mit εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη wiedergegeben ist, erinnert, aber durch das vorangestelte χάρις evangelisch vertieft ist. Χάρις ist die in Christo uns erzeigte Gnade Gottes, die Grundlage unsers Heils; εἰρήνη der Friede der Seele, der aus dem Bewußtsein unserer Versönung mit Gott erwächst. Diese Heilsgüter wünscht auch Paulus in den Grüßen seiner Episteln den Gemeinden, Petrus aber betrachtet sie als den Gläubigen mit der Heiligung des Geistes bereits zuteil geworden und wünscht ihnen Vermehrung derselben; vgl. 2 Petr. 1, 2.

V. 3—12. **Grundlegender Eingang. Lobpreis Gottes für das den Christen geschenkte Heilsgut.** In innerlicher Verknüpfung mit der Anrede der Leser als erwälte Pilgrime begint der Apostel mit dem Lobpreise Gottes für das Heilsgut der Wiedergeburt zu lebendiger Hoffnung auf das im Himmel denselben aufbewarte unvergängliche und überaus herrliche Erbe der ewigen Seligkeit, die sie, wenn ihr Glaube in den Anfechtungen des zeitlichen Lebens bewärt erfunden wird, als Preis erlangen werden. Ein Heil, nach dessen Eintreten und Beschaffenheit die Propheten, welche von Christi Leiden und Verherrlichung weißagten, geforscht haben, und in welches einzublicken die Engel begehren. — Die Entwickelung dieser Gedankenreihe ist in eine längere durch aneinandergefügte Relativsätze erweiterte Periode zusammengefaßt.

V. 3—5. „Gepriesen sei Gott und der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der nach seiner großen Barmherzigkeit uns wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, zu einem unvergänglichen und unbeflekten und unverwelklichen Erbe, welches aufhehalten ist im Himmel für euch, die ihr in Gottes Macht bewaret werdet durch Glauben für die Seligkeit, welche bereit ist offenbart zu werden in lezter Zeit." — Wie Paulus begint auch Petrus seinen Brief mit dem Preise Gottes für das den Gemeinden, an die er schreibt, durch Gottes Gnade bereitete Heil. Die Formel εὐλογητὸς ὁ θεὸς κ. πατὴρ τοῦ κ. ἡμ. Ἰ. Χρ. stimt wörtlich mit 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3 überein; εὐλογητός im N. T. immer, wie בָּרוּךְ im A. T. meistens, von Gott gebraucht, heißt nicht preiswürdig, sondern gepriesen, eig. gebenedeiet, wobei nicht ἐστίν (*Schott*, *Buttm.*), sondern εἴη zu ergänzen. Daß in diesem Falle das Partic. εὐλογημένος erforderlich wäre,

läßt sich weder aus Hiob 1, 21 (εἴη εὐλογημένος LXX), noch aus Mtth. 21, 9. Mrk. 11, 9. Luk. 19, 38. Joh. 12, 13, wo εὐλογημένος one εἴη im Ausrufe steht, erweisen, noch aus Röm. 1, 25. 9, 5 u. 2 Kor. 11, 31, wo in doxologischen Aussagen ὅς ἐστιν oder ὁ ὢν εὐλογητός, oder wie 1 Petr. 4, 11 ᾧ ἐστὶν ἡ δόξα vorkomt. ὁ θεός wird näher bestimt durch den Zusatz καὶ πατήρ *cet.*, mit explicativem καί, der Gott, welcher der Vater u. s. w.; der constante Ausdruck des christlichen Bewußtseins von Gott. Den Anlaß zum Preise Gottes enthält der Participialsatz ὁ κατὰ ἀναγεννήσας ἡμᾶς, in welchem mit κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος das Motiv zu dieser Gottestat vorangestelt ist. Erbarmen mit dem Elende, in welches die Sünde die Menschen stürzte, bewog die göttliche Liebe zur Rettung derselben vor dem Verderben. Das Verb. ἀναγεννᾶν finden wir im N. T. außer hier nur noch v. 23; der Begriff der Wiedergeburt aber wird Joh. 3, 5 als geboren werden aus Wasser und Geist oder aus dem Geiste (v. 6. 8) oder γεννηθῆναι ἄνωθεν (v. 7) erklärt. Es bezeichnet die Zeugung des neuen geistlichen Lebens im Gegensatz zur natürlichen, aus dem Fleische stammenden Geburt; und ist hier prägnant mit εἰς ἐλπίδα ζῶσαν verbunden; doch nicht in dem Sinne: ‚erwekt zur Buße und zum Glauben, und dadurch zugleich zu einer Hoffnung, welche lebendig ist‘ (*de W.*), sondern: wiedergeboren d. h. gezeugt in ein neues geistliches Leben, welches lebendige Hoffnung hat, wärend das natürliche Leben des Unwiedergeborenen keine Hoffnung (vgl. Eph. 2, 12) oder nur eitle Hoffnung gibt. ἐλπὶς ζῶσα ist nicht in ἐλπὶς ζωῆς aufzulösen (*Luth.*, *Calv.* u. A.). Mit ζῶσα wird nicht das Ziel, sondern die Beschaffenheit der ἐλπίς angegeben: ‚Hoffnung, welche Leben in sich hat und die Gewißheit ihrer Verwirklichung in sich trägt‘ (*Hofm.*). Der Zusatz: ‚durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, ist nicht blos mit ζῶσαν oder ἐλπίδα ζῶσαν, sondern mit dem durch εἰς ἐλπ. ζ. näher bestimten ἀναγεννήσας zu verbinden (*Calv.*, *Steig.*, *Schott*, *Huth.* u. A.). Die Wiedergeburt ist zwar nicht durch die Auferstehung Christi vermittelt, sondern wird durch den Geist Gottes gewirkt, aber zu lebendiger Hoffnung wird sie uns erst durch die Auferstehung Christi als die Tatsache, welche den Lebensgrund der christlichen Hoffnung bildet und uns die Gewißheit unserer Auferweckung zum ewigen Leben verbürgt.

In v. 4 gibt Petrus das objective Gut an, welches die lebendige Hoffnung uns zusichert, mit εἰς κληρονομίαν *cet.*, welches dem εἰς ἐλπίδα ζ. coordinirt noch von ἀναγεννήσας abhängt. κληρονομία von κληρονομεῖν eig. durchs Los bekommen, gew. einen Anteil an einer Erbschaft, bezeichnet im A. u. N. T. nicht vorherschend Besiztum (*Huth.*), sondern hier nach der im A. T. vorwaltenden Bezeichnung des den Patriarchen verheißenen und kraft dieser Verheißung dem Volke Israel durchs Los zugeteilten Landes Canaan mit seinen Gütern (ἡ γῆ ἣν κύριος ὁ θεὸς δίδωσιν ὑμῖν ἐν κλήρῳ Deut. 12, 9 oder . . κληρονομῆσαι αὐτήν 23, 20), gegenbildlich das Himmelreich oder das Reich der Herrlichkeit mit seinen Heilsgütern, auf welches der Christ durch die Wiedergeburt aus dem Geiste Anwartschaft erlangt. Durch den Glauben

an Christum werden wir nicht nur in die Kindschaft Abrahams eingesezt, daß wir Anteil an dem ihm verheißenen Erbe erhalten (Gal. 3, 6—9. 29), sondern auch zu Gotteskindern erhoben, und werden als Kinder auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi, so wir anders mitleiden, auf daß wir auch mit verherrlicht werden (Röm. 8, 17). ‚Ein Erbteil soviel höher als das dem Volke Israel mit der Besitznahme Canaans zugefallene, soviel die Gotteskindschaft der Wiedergeborenen, welche die ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος διὰ τῆς πίστεως als Angeld jener κληρονομία bereits empfangen haben, höher ist als die Gotteskindschaft Israels‘ (*Wiesg.*). Die Herrlichkeit dieses Erbes deuten die Prädicate an: ἄφθαρτος unvergänglich, im Gegensatz von φθαρτός (v. 18 u. 23), = ἀπολλύμενος (v. 7), der φθορά Verderbnis und Verweslichkeit (1 Kor. 15, 53 f.) nicht unterworfen; ἀμίαντος unbeflekt, rein von aller Sünde und sündlichen Befleckung (Jak. 1, 27. Hebr. 7, 26); ἀμάραντος unverwelklich, in lebensvoller Frische beständig grünend. Eine Anspielung auf die Beschaffenheit der irdischen κληρονομία des Volkes Israel (*Weiß*) läßt sich in diesen Prädicaten nicht nachweisen. Wenn auch in ἀμίαντος ein Gegensatz gegen die Befleckung des Landes Israel durch das sündige Volk oder durch seine Feinde (Jer. 2, 7. Lev. 18, 28. Num. 35, 34. Ezech. 36, 17. Ps. 79, 1) liegen könte, so läßt sich doch ἀμάραντος schwerlich auf die Versengung des Landes durch Glutwinde, und noch weniger ἄφθαρτος auf das φθείρειν τὴν γῆν Jes. 24, 3 beziehen. — Dieses überaus herrliche Erbe geht auch den Christen nicht verloren, wie ein irdisches Erbe verloren gehen kann, bevor der Son, welcher darauf hoft, es antreten kann. Es ist ihnen aufbehalten im Himmel. Das Partic. Perf. τετηρημένην (nicht aufbehalten wird [*Luth.*], sondern aufbehalten ist) steht nicht mit Rücksicht auf die Nähe der Zeit, wo den Gläubigen ihre κληρον. zuerteilt wird (*Huth.*), sondern bezeichnet die vollendete Handlung als in ihrer Wirkung fortbestehend (*Kühner*, Grammat. II, 162). Im Himmel, wohin Christus eingegangen ist, liegt das Erbgut der ewigen Seligkeit bereit für die Seinen, daß es ihnen bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit zuteil werde (*Schott, Hofm.*). — Mit εἰς ὑμᾶς (denn so ist nach den besten Hdschr. statt ἡμᾶς zu lesen) geht der Apostel von dem Lobpreise Gottes zur Anrede an die Leser über, um dieses herrliche Gut ihnen besonders zuzueignen und daran v. 5 die weitere trostreiche Zusage anzuknüpfen, daß nicht nur dieses Gut für sie im Himmel aufbehalten ist, sondern daß auch sie durch den Glauben für dasselbe bewaret werden.[1]

V. 5. „Für euch die ihr — zur Seligkeit bewaret werdet. τοὺς — φρουρουμένους — εἰς σωτηρίαν gehört zusammen. Die Bewarung oder Bewachung ist begründet in der Macht Gottes, geht von ihr aus und

1) *Quid juvat salutem nobis esse in coelo repositam, quum nos in mundo tanquam in turbulento mari jactemur? Quid juvat, salutem nostram statui in tranquillo portu, quum inter mille naufragia fluctuemur? . . . Non ita nos Petrus suspensos relinquit etc.* *Calvin.*

wird durch die πίστις vermittelt, so daß Gottes Macht den Glauben stärkt, die Gläubigen in den Versuchungen dieses Lebens vor dem Fallen in Unglauben und Verzweifelung bewart. πίστις ist nicht blos das Gottvertrauen (*Weiß*) oder die zuversichtliche Gewißheit des zur Offenbarung bereiten Heils (*Hofm.*), sondern der ‚ganze, volle Christenglaube, welcher zwar das Gottvertrauen und diese zuversichtliche Gewißheit als Momente in sich faßt, aber nicht darin aufgeht' (*Huth.*). εἰς σωτηρίαν für das Heil, welches bereit ist, offenbart zu werden. σωτηρία ist nicht blos negativer Begriff: Errettung von der ἀπώλεια (*Weiß*, petr. Lehrbeg. S. 79), oder ‚Heil der Errettung, welches die Anfechtungen der Gegenwart in eine freudenreiche Zukunft ausgehen läßt' (*Hofm.*), sondern zugleich positiv das durch Christum bewirkte vollendete Heil (*Huth.*), die Seligkeit des mit der Wiederkunft des Herrn uns bereiteten Lebens. Diese Seligkeit ist als ein Gut betrachtet, welches im Himmel für uns bereit liegt, um offenbart zu werden. (Ueber den Infin. Aor. nach ἕτοιμος, um die mit einem Mal vollendete Handlung auszudrücken, vgl. *Winer* §. 44 S. 310 f.). ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ in lezter Zeit, one Artikel, weil nicht ausgedrükt werden soll, daß die Vollendung in der bestimten Zeit, welche schon an und für sich die lezte ist, eintreten werde, sondern daß die σωτηρία in einem Zeitpunkte eintreten wird, welcher eben durch diese Tatsache als lezter sich bestimmen muß (*Schott*). Hiernach ist καιρὸς ἔσχατος nicht die lezte Zeit in *comparatione temporum V. T.* (*Beng.*), sondern die absolut lezte Zeit, die Zeit der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χρ. (v. 7), mit welcher die Weltgeschichte ihren Abschluß erreicht (*Wiesg.*, *Huth.* u. A.).

V. 6 u. 7. „In welcher ihr frohlocket, nachdem ihr eine kleine Zeit jezt, so es sein soll, betrübt worden seid in mancherlei Anfechtungen, auf daß euer so bewärter Glaube viel köstlicher als Gold, das vergänglich ist aber durch Feuer erprobt wird, erfunden werde zu Lob und Herrlichkeit und Ehre bei der Offenbarung Jesu Christi." — Die Beziehung des ἐν ᾧ ist streitig. Viele beziehen es auf den Inhalt des vorigen V. in der Bed. worüber, wie 4, 4 (*Calv.*, *Grot.*, *Beng.*, *Steiger* u. A.); Andere auf ἐν καιρῷ ἐσχ.: ‚in welcher' (*Oecum.*, *Luth.*, *Wiesg.*, *Huth.*, *Hofm.* u. A.). Für die erste Beziehung scheint das Präs. ἀγαλλιᾶσθε, das auf gegenwärtige Freude hindeutet, zu sprechen, wärend bei der anderen Beziehung ἀγαλλ. von der zukünftigen Freude zu verstehen ist. Dieser Grund ist aber nicht entscheidend, da das Präsens, wo es durch einen futurischen Vordersatz oder wie hier durch eine futurische Zeitangabe (ἐν καιρῷ ἐσχ.) futurisch bestimt wird, statt des Futurums und selbst mit Futuris abwechselnd stehen kann, wenn der Redende das noch in der Zukunft Liegende entweder in der Lebendigkeit der Auffassung oder in der festen Ueberzeugung von dem Eintreten desselben als ein schon Gegenwärtiges anschaut (*Kühner* Gr. II S. 120. *Winer* §. 40, 2). Dagegen spricht für die Beziehung des ἐν ᾧ auf καιρῷ ἐσχ. zunächst schon die in diesem Abschnitte vorherschende Verbindungsweise, nach welcher der folgende Satz sich unmittelbar an das vorhergehende lezte Wort anschließt, vgl. v. 5. 8. 10; sodann der

Umstand, daß ἐν ᾧ nicht Object zu ἀγαλλιᾶσθε sein kann, weil ἀγαλλ. der Regel nach nicht, wie *Schott* irrig behauptet, durch ἐν mit seinem Objecte verbunden, sondern mit ἐπί *c. dat.* Luk. 1, 47 oder *c. accus.* Ps. 119, 162. 84, 3 construirt oder das Object mit ὅτι (Mtth. 5, 12) oder ἵνα (Joh. 8, 56) angeknüpft wird. Für die Construction mit ἐν lassen sich aus dem N. T. höchstens Joh. 5, 35 und aus der LXX Ps. 92, 5. 3 Makk. 2, 17 anfüren; Stellen, die schwerlich hieher zu ziehen sind (vgl. *Cremer* S. 8). — Wenn hiernach ἐν ᾧ an καιρῷ ἐσχ. sich anschließt, und dem entsprechend zeitlich zu verstehen ist, so ist das Präs. ἀγαλλιᾶσθε futurisch zu fassen. Diese Fassung fordert auch teils das aoristische Partic. λυπηθέντες im Nebensatze ‚statt dessen, wenn mit ἀγαλλ. gegenwärtige Freude gemeint wäre, das präsentische um so mehr stehen müßte, als ἄρτι dem was den Lesern in der Gegenwart widerfärt, eine Zukunft entgegensezt‘ (*Hofm.*), teils das Präsens ἀγαλλιᾶσθε in v. 8, welches durch die Näherbestimmungen χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ *cet.* und κομίζοντες — σωτηρίαν ψυχῶν v. 9 als ein Frohlocken beim Eingehen in die ewige Seligkeit bestimt wird.

Durch das Präsens wird also die Gewißheit der zukünftigen Freude, deren Stralen schon in das gegenwärtige Leben fallen, stark hervorgehoben (*Huth.*). ὀλίγον ἄρτι — λυπηθέντες nachdem ihr ein wenig jezt betrübt worden seid. ὀλίγον *paullulum*, in Verbindung mit ἄρτι nicht vom Maße (*Steig.*), sondern von der Zeit; eine kleine Zeit (*Luth.*), vgl. 5, 10. Zwischen ἄρτι und λυπηθ. schiebt der Apostel εἰ δέον „wenn es sein soll“ ein, um darauf hinzuweisen, daß ihnen solches nur dann widerfaren wird, wenn es nach göttlichem Ratschlusse notwendig ist; notwendig zu ihrer Bewärung im Kampfe sowol gegen Fleisch und Blut als auch gegen die ungläubige Welt. λυπηθῆναι ist innerliche Betrübnis infolge äußerer Leidensanfechtungen. πειρασμοί heißen die Trübsale, welche den Christen treffen (vgl. 2, 12. 15. 18 ff. 3, 9. 13 ff. 4, 4. 12 ff. 5, 8—10), sofern sie den Glauben auf die Probe stellen und ihm zur Läuterung dienen, vgl. Jak. 1, 2 f. In ἐν fließt die zeitliche mit der ursächlichen Bedeutung zusammen (*Gerh.*). ποικίλοις drükt die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Arten von Leiden, Bedrängnissen und Verfolgungen aus.

V. 7. Wie schon in dem ὀλίγον und dem εἰ δέον ein Trost im Leiden liegt, so trägt die Erwägung der Absicht des λυπηθῆναι noch mehr dazu bei, der Leidensprüfung ihren Stachel zu nehmen. Diese Absicht ist Bewärung des Glaubens, welche bei der Offenbarung Jesu Christi sich herausstellen wird. Dieser Gedanke ist in v. 7 ausgesprochen, dessen Erklärung im einzelnen aber mancherlei Schwierigkeiten bietet. Streitig ist schon die Erklärung des τὸ δοκίμιον. Dieses Wort komt in der klassischen wie in der biblischen Gräcität nur als Substantivum vor (ein Adjectivum δοκίμιος existirt nicht[1], sondern nur δόκιμος), in

1) Das Vorkommen von δοκίμιον als Adjectivum sucht *Hofm.* aus einer einzigen Stelle, nämlich aus Ps. 12, 7 zu erweisen, wo בַּעֲלִיל לָאָרֶץ in der LXX durch δοκίμιον τῇ γῇ wiedergegeben ist, indem er בַּעֲלִיל mit den hebr.

der Form δοκιμεῖον (*Plato Tim. p. 65 C* nach der gew. Lesart *Dionys. Halic. rhet. 11, Plut., Herodian*) in der LXX Prov. 27, 21 u. auch Jak. 1, 3, der einzigen Stelle, wo δοκίμιον im N. T. außer hier sich findet und die πειρασμοί als τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως d. h. als das Bewärungsmittel (nicht Bewärung) des Glaubens bezeichnet werden. Diese Bedeutung des Wortes scheint aber hier nicht zu passen, indem die Leiden nicht als Prüfungsmittel mit dem Golde, das geprüft oder erprobt wird, verglichen werden können, auch von dem Prüfungsmittel nicht ausgesagt werden kann, daß es bei der Offenbarung Jesu Christi zu Lob und Herrlichkeit werde erfunden werden. Sowol jene Vergleichung als auch diese Aussage eignet sich nur für die Wirkung, die mit dem Prüfungsmittel erzielt oder erreicht wird. Das Wort ist hier metonymisch gebraucht, als *efficiens pro effectu* genant, und deutsch mit *Bewärtsein* wiederzugeben, sachlich mit δοκιμή in passiver Bedeutung zusammentreffend, nur daß es nicht die Handlung des Bewärens, sondern das Produkt der Bewärung bezeichnet. Das Bewärtsein des Glaubens kann mit dem Golde, das bei der Prüfung sich bewärt, verglichen werden, und von ihm kann auch ausgesagt werden, daß es am Tage der Offenbarung Christi zu Lob u. s. w. gereichen wird.

Die W. πολυτιμότερον — — ἀπολλυμένου sind nicht mit εὑρέθῃ zu verbinden (*Steig. Brckn., Huth.* u. A.), sondern sind Apposition zu τὸ δοκίμιον (*Steinm., Wiesg., Hofm.* u. A.). Gegen die Verbindung mit εὑρέθῃ ist eingewandt worden, daß sie nicht nur die Wortstellung gegen sich hat, indem das alsdann nachdruckslose εὑρέθῃ hinter dem zu betonenden πολυτιμότερον stehen müßte, sondern auch die Vergleichung des Glaubens mit dem Golde unstatthaft mache, indem sich der Gegensatz ergebe, daß er sonst nicht mehr Wert hätte als Gold (*Hofm.*). Aber diese beiden Gründe sind nicht entscheidend. Denn nachdruckslos würde in diesem Falle εὑρέθῃ nur sein, wenn es von εἰς ἔπαινον *cet.* abgetrent wird. Wie aber dadurch die Vergleichung des Glaubens mit dem Golde unstatthaft werden solte, ist nicht abzusehen, da ja nicht der Glaube als solcher mit dem Golde verglichen wird, sondern das Bewärtsein des durch Trübsale geläuterten Glaubens mit dem vergänglichen obwol geläuterten Golde. — Entscheidend spricht gegen die Verbindung mit εὑρέθῃ der dabei sich ergebende Gedanke, daß der höhere Wert des bewärten Glaubens vor dem geläuterten

Auslegern für eine Nominalform erklärt, die sich zu בַּעַל wie סַגְרִיר zu סגר oder שַׁפְרִיר zu שפר verhalte, und dann durch die Bemerkung: ‚So verwandt die Begriffe בָּעַל und מֶגֶד sind, so nahe wird sich בַּעֲלִיל לָאָרֶץ zu מֶגֶד אֶרֶץ Deut. 33, 16 verhalten', dem בַּעֲלִיל הָאָרֶץ die Bedeutung: ‚das Vornehmste, was die Erde hat' beilegt und diese Bedeutung dann auf δοκίμιον τῇ γῇ überträgt. Aber diese Beweisfürung leidet an dem zwiefachen Gebrechen, daß weder die Verwandtschaft der Stämme בעל und מגד erwiesen, noch die daraus für δοκίμιον τῇ γῇ gefolgerte Bedeutung: ‚das Vornehmste was die Erde hat' gerechtfertigt ist.

Golde sich erst bei der Offenbarung Christi herausstellen werde, wärend der bewärte Glaube doch schon hienieden ein viel köstlicheres Gut als vergängliches Gold ist. Der Apostel würde den Trost, der in der Bewärung des Glaubens liegt, geschwächt haben, wenn er die von Trübsalen angefochtenen Leser damit hätte trösten wollen, daß erst bei der Offenbarung Jesu Christi der Vorzug des Glaubens vor dem Golde sich zeigen werde. — One Beweiskraft sind dagegen die Einwände, welche *Wiesg.* u. *Huth.* gegen die appositionale Fassung des πολυτιμότ. erhoben haben. Der erste: ‚daß dieser Appositionssatz etwas sich von selbst Verstehendes aussage', läßt sich mit demselben Rechte oder Unrechte gegen die Verbindung mit εὑρέθῃ erheben; der zweite: ‚daß es sich nicht darum handle, eine Bemerkung über den Glauben zu machen, sondern den Zweck der Trübsale anzugeben, daß der sich bewärende Glaube als ein πολυτιμότερον erfunden werde', trift blos die Misdeutung, daß die Apposition blos eine Bemerkung über den Glauben enthalte, wärend sie dazu dient, den Wert der Bewärung des Glaubens und damit den Zweck seiner Bewärung deutlich zu machen. Der dritte Einwand: ‚daß dabei εὑρέθῃ jeder näheren Bestimmung entbehren würde', trift nur die *Hofmann*'sche Trennung des εὑρέθῃ von dem Folgenden. Verbindet man εὑρ. mit εἰς ἔπαινον *cet.*, so fehlt weder dem εὑρέθῃ noch dem ganzen ausgesprochenen Gedanken die nähere Bestimmung. Endlich hat man gegen die Apposition eingewandt, daß nicht die Bewärung des Glaubens, sondern nur der Glaube mit dem Golde verglichen werden kann. Aber ist denn das Bewärtsein des Glaubens etwas anderes als der Glaube in seiner Bewärung? Solte man aber wirklich das Bewärtsein des Glaubens nicht mit dem Golde, das zwar vergänglich ist, aber doch auch bewärt wird, vergleichen können, so braucht man nur eine abgekürzte Vergleichung anzunehmen, d. h. vor χρυσίου in Gedanken τὸ δοκίμιον zu ergänzen, nach einer in der Schrift häufigen, aber auch sonst nicht seltenen Ausdrucksweise; vgl. *Kühner* Gr. II S. 847 u. *Winer* Gr. 573 f. Doch ist hier diese Annahme nicht erforderlich, da der Apostel das Gold durch den Zusatz διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου als geläutertes, bewärtes mit τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως vergleicht und nicht blos durch ἀπολλυμένου als vergängliches, sondern durch den Gegensatz: durch Feuer aber geprüft, den Wert des Goldes hervorhebt, wonach *Hofm.* den Sinn dieser Prädicate richtig so entwickelt hat: ‚Wie Gold, das doch nur ein vergängliches Ding ist, um des Wertes willen, den es hat wenn es geläutert vorliegt, dem verzehrenden Feuer übergeben wird, um es von allen fremdartigen Stoffen zu läutern, wie solte nicht der Glaube, der wenn er geläutert vorliegt, so viel wertvoller ist als Gold, Anfechtungen unterworfen werden, durch die er schlackenfrei wird?' Die Apposition dient also dazu, die Notwendigkeit der Prüfung des Glaubens durch Trübsale anzudeuten, damit der so bewärte Glaube in voller Lauterkeit erfunden werde. εὑρέθῃ nicht: gefunden werde d. h. vorhanden sei (*Hofm.* unter Berufung auf 2, 22. Hebr. 11, 3. Apok. 14, 3. 16, 20; Stellen von ganz anderem Inhalte), sondern: erfunden w., d. h. offenbar werden, ans

Licht kommen, vgl. 5, 1 u. 10, wie 2 Petr. 3, 14, und mit εἰς construirt, wie Röm. 7, 10. εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμήν (so nach den ältesten Hdschr.) zu Lob und Herrlichkeit und Ehre. ἔπαινος nicht richterlicher Lobspruch (*Wiesg.*), sondern Lob, wie Gott es zuteilt, vgl. 1 Kor. 4, 5. δόξα κ. τιμή verbunden wie Röm. 2, 7 u. 10; nicht Preis und Ehre, sondern: Herrlichkeit und Ehre; ‚ein Teilhaben an der δόξα καὶ τιμή Christi Hebr. 2, 7, welche selbst in einer Teilname an der δόξα κ. τιμή Gottes 1 Tim. 1, 17 besteht'; vgl. *Philippi* zu Röm. 2, 7, welcher für δόξα auf Mtth. 13, 43: τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος, und für τιμή auf das συμβασιλεύσομεν 2 Tim. 2, 12 verweist. Offenbar wird dies bei der Offenbarung Jesu Christi, d. h. bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit, bei welcher die jezt verborgene Herrlichkeit der im Glauben bewärt Erfundenen offenbar werden wird, vgl. Röm. 8, 19. Kol. 3, 3 f. 1 Joh. 3, 2.

V. 8 u. 9. „Welchen, one ihn gesehen zu haben, ihr liebet, jezt ihn nicht sehend aber an ihn glaubend, werdet ihr frohlocken mit unausredbarer und verherrlichter Freude, indem ihr das Ende eures Glaubens davonbringet, nämlich der Seelen Seligkeit.“ [1] — An die Darlegung des Gewinnes, welchen das Bewärtsein des Glaubens bei der Offenbarung Jesu Christi bringen werde, knüpft der Apostel hier in zwei Relativsätzen die Bedingung an, unter welcher die Gläubigen des bei jener Offenbarung zu erwartenden Heiles teilhaft werden, um dann mit dem aus v. 6 wiederaufgenommenen ἀγαλλιᾶσθε die Herrlichkeit des ihnen beschiedenen Erbes weiter auszufüren. Diese Bedingung besteht in der Liebe dessen, den sie persönlich nicht gesehen haben, und in dem Glauben, mit welchem sie jezt, one ihn zu sehen, ihm zugetan sind, ist aber nicht conditional ausgedrükt, sondern in die Form einer Aussage über die Gesinnung und Herzensstellung der zu lebendiger Hoffnung Wiedergeborenen gefaßt, und durch Relativpronomina an Ἰησοῦ Χριστοῦ so angeknüpft, daß die Aussage über die Liebe mit dem Verbum ἀγαπᾶτε einen regelrechten Relativsatz bildet, die über den Glauben aber durch die Wal von Participien (ὁρῶντες und πιστεύοντες) dem folgenden ἀγαλλιᾶσθε als Hauptverbum untergeordnet ist, welches zwar der Form nach dem ἀγαπᾶτε correspondirt, aber dem Sinne nach das ἀγαλλιᾶσθε v. 6 wieder aufnimt und weiter ausfürt. Das Lieben und das Glauben ist durch οὐκ ἰδόντες und μὴ ὁρῶντες näher bestimt. ‚Ihr habt ihn nicht gesehen, schreibt Einer der ihn gegesehen hat (vgl. 2 Petr. 1, 16. 1 Joh. 1, 1) und dessen Liebe zu ihm aus jener Zeit stammt, daher es ihm ein Großes ist, daß sie ihn lieb haben, one ihn gesehen zu haben' (*Hofm.*). Ueber den Unterschied von οὐκ ἰδόντες und μὴ ὁρῶντες vgl. *Winer* S. 452. Das οὐκ ἰδόντες drükt das Nichtgesehenhaben als etwas Factisches aus; das μὴ ὁρῶντες ist

1) Statt der *rec.* εἰδότες (nach *AKLP*) haben *Lchm., Tischend., Gebh.* ἰδόντες aus ℵ*BC al.* vorgezogen, und wol mit Recht, da εἰδότες warscheinlich nur zu deutlicher Unterscheidung von ὁρῶντες dem ἰδόντες substituirt worden, und εἰδότες *kennend* nach seiner irdisch-menschlichen Erscheinung (2 Kor. 5, 16) auch einen passenden Sinn gibt.

auf die Vorstellung der Angeredeten bezogen: ihr freut euch seiner gläubig, obschon ihr ihn nicht sehet. εἰς ὅν ist nicht mit ἀγαλλιᾶσθε zu verbinden, sondern steht *per attractionem* für ὃν — μὴ ὁρῶντες, εἰς αὐτόν πιστεύοντες. Zu beachten ist das ἄρτι, das nicht blos zu μὴ ὁρ. sondern zugleich zu πιστεύοντ. δέ gehört: jezt sehet ihr ihn nicht, glaubet aber an ihn. In ἄρτι liegt eine Hindeutung auf die Zukunft, in welcher das Glauben in Schauen übergehen wird. Im Schauen dessen, an den sie jezt, one ihn gesehen zu haben, glauben, werden sie frohlocken. Daß das Präs. ἀγαλλιᾶσθε nicht von der gegenwärtigen, sondern von der zukünftigen Freude zu verstehen, erhellt — wie schon zu v. 6 bemerkt worden, unzweifelhaft aus der näheren Bestimmung des Frohlockens durch χαρᾷ ἀνεκλ. *cet.* — ἀνεκλάλητος was sich nicht ausreden läßt. ‚Diese Freude ist kein ἄρρητον; man kann wol darüber sprechen und sie aussprechen; aber sie ganz aussprecheen kann man nicht, sie ist *gaudium inenarrabile*‘ (*Steig.*). Das ist aber nicht eine Freude, welche eine wesentlich innerliche bleiben muß, weil der, welcher sie innerlich hat, nicht im Stande ist, sie nach außen in Worten und Tönen kundzugeben (*Schott*), das wäre ἄρρητον oder ἀλάλητον (Röm. 8, 26); gilt übrigens auch nicht von der gegenwärtigen Freude des Christen, da er diese doch im Lobpreise der göttlichen Gnade ausspricht (*Hofm.*). ἀνεκλαλ. paßt nur für die zukünftige Freude, die unaussprechlich genant wird, weil sie zu groß ist, um in Worten der Menschensprache erschöpfend ausgedrükt werden zu können. δεδοξασμένη verherrlicht, verklärt. So nent Petr. die Freude nicht im Unterschiede von weltlicher Freude oder als eine solche, welcher die zukünftige Herrlichkeit bereits innerlich gegenwärtig und zueigen ist (*Schott* u. änlich *Weiß*), sondern die Freude ist eine verherrlichte, wenn der Christ zur δόξα gelangt ist, im Unterschiede von der unvollkommenen, vielfach getrübten Freude der Christen in dieser Welt. Eine Freude, zu der wir gelangen werden, wenn wir laut v. 9 das Endziel unsers Glaubens, der Seelen Seligkeit davonbringen werden, d. i. bei unserer Verklärung im jenseitigen Leben. κομίζεσθαι Med. für sich weghaben, davontragen, bekommen. τὸ τέλος nicht = ὁ μισθός; diese Bedeutung hat τέλος nicht; auch nicht Preis oder Siegespreis, welchen davon trägt, wer den Kampf wol bestanden hat (*Hofm.*), sondern Ende, Endziel, nach welchem der Glaube strebt. σωτηρία ψ. ist die Rettung der Seelen aus aller Not und Drangsal des irdischen Lebens und das Heil, welches ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ geoffenbart wird, d. i. die ewige Seligkeit. Das Partic. κομιζόμενοι schließt sich einfach an ἀγαλλιᾶσθε an und wird dadurch futurisch bestimt, könte aber nicht futurisch gemeint sein, wenn ἀγαλλ. von der gegenwärtigen Freude der Christen in diesem Leben zu verstehen wäre. Die Deutungen: ‚indem ihr davonzutragen bestimt seid‘ (*de W.*, *Brckn.*), oder: ‚indem ihr schon jezt einen Vorgenuß davon tragt‘ (*Steig.*), oder: ‚indem ihr darin begriffen und auf dem Wege dazu seid, das Endziel eures Glaubens gleichwie einen Ernteertrag einzuheimsen‘ (*Schott*), tragen willkürlich ein. Zur Sache vgl. 5, 4. 2 Kor. 5, 10. Eph. 6, 8. Hebr. 10, 36—38.

V. 10—12. Um den Lesern deutlich zu machen, welch köstliches Gut ihnen durch die Gewißheit ihrer σωτηρία zuteil geworden, hebt der Apostel noch hervor, daß diese σωτηρία Gegenstand angelegentlichen Forschens vonseiten der Propheten war, die lange vorher von ihr geweißagt haben, und daß Engel nach dem Einblick in dieselbe Verlangen hegen.[1] — V. 10. „In betreff welcher Seligkeit haben nachgesucht und nachgeforscht die Propheten, welche von der euch zugedachten Gnade weißagten, V. 11. forschend, auf welche oder welcherlei Zeit der Geist Christi in ihnen zuvorkundtat die für Christum bestimten Leiden und die Herrlichkeit darnach; V. 12. welchen enthüllt ward, daß sie nicht ihnen selbst, vielmehr euch mit dem dieneten, was jezt euch verkündigt worden durch die, welche euch die Heilsbotschaft gebracht haben kraft des vom Himmel gesandten heiligen Geistes, darein Engel zu blicken begehren.“ — Die Wiederholung des σωτηρίας bei dem anknüpfenden περὶ ἧς zeigt, daß zu dem Vorhergehenden ein neuer Gedanke hinzugefügt wird. Die σωτηρία ist das Heil der Vollendung, von dem der Apostel gesagt hat, daß es ihnen einst Ursache unbeschreiblicher und verherrlichter Freude sein werde, wenn sie das Endziel ihres durch Trübsale bewärten Glaubens davontragen werden. Von diesem Heile sagt er nun, daß die Propheten, welche von der in Christo erschienenen Gnade weißagten, angelegentlich nach der Zeit seiner Offenbarung und nach der Beschaffenheit dieser Zeit geforscht haben. περὶ ἧς nicht ‚von welcher‘ (*Luth.*), sondern: in betreff, hinsichtlich welcher. σωτηρία nicht das Heilswerk (*de W.*), sondern das Heil in seiner Vollendung, wie in v. 9. Die Verba ἐκζητεῖν und ἐξερευνᾶν drücken das angelegentliche, eifrige Suchen und Forschen aus; doch ist ἐκ in diesen Compositis nicht so zu premiren, ‚daß den Propheten etwas vorlag, aus dem sie was sie suchten herausfinden wolten‘ (*Hofm.*). Was sie suchten ist zwar nicht dasselbe, was sie geweißagt haben, aber ἐκζ. u. ἐξερ. ist doch ein Forschen über den Inhalt des Geweißagten, und wird v. 11 als ein Forschen nach der Zeit und Beschaffenheit der von Christo geweißagten παθήματα und δόξαι bestimt. Sofern nun die Propheten den Inhalt ihrer Weißagungen in Schriften niederlegten, so bezog sich auch ihr Forschen auf den Inhalt ihrer

1) Treffend hat schon *Calvin* bemerkt: *Salutis hujus pretium commendat quod in eam toto studio intenti fuerunt prophetae. Rem enim magnam et singularis excellentiae fuisse oportet, quae prophetas ita ad sui inquisitionem accenderet*, und bestimt nach Darlegung des Inhalts der einzelnen Verse den Inhalt dahin: *Omnia vero in unum scopum tendunt, ut Christiani, dum in suae felicitatis altitudinem efferuntur, omnia mundi obstacula superent.* Verfehlt ist dagegen die Bestimmung des Inhalts und Zweckes dieser Vv. bei *Weiß*, petrin. Lehrbegr. S. 33 und bei *Schott*, daß hier die Lage der Christen mit der der Propheten als eine ungleich günstigere verglichen werde, indem diese an ein bloses in unbestimte Zeit weisendes Wort sich halten mußten, jene dagegen in ihrem Heilsbesitz die Verbürgung der seligen Zukunft, ja gewissermaßen diese selbst schon haben, so daß ihr Hoffen eine verhältnismäßig leichte Sache ist. Dabei ist die *Vergleichung der Lage* der Christen mit der der Propheten eingetragen.

Weißagungsschriften und bestand in geistiger Erwägung der vom Geiste Gottes inspirirten und kraft dieses Geistes ausgesprochenen und niedergeschriebenen Weißagungen, um dieselben sowol nach ihrem Zusammenhange mit den früheren Gottesoffenbarungen in Wort und Tat, als auch nach ihrer Verwirklichung, ihrem persönlichen nicht inspirirten Denken und Erkennen näher zu bringen. Das artikellose προφῆται wird durch den mit dem Artikel versehenen Beisatz οἱ — προφητεύσαντες näher bestimt, aber nicht auf eine bestimte Klasse von Propheten im Gegensatz gegen andere eingeschränkt, sondern one Rücksicht auf andere nach der Eigenschaft, in welcher sie im vorliegenden Fall in betracht kommen, charakterisirt; vgl. *Kühner* Gr. II S. 830. Aus dieser Näherbestimmung der προφῆται läßt sich daher ebenso wenig als aus dem εἰς ὑμᾶς im Unterschiede von εἰς ἡμᾶς die Folgerung *Hofm.*'s begründen, daß der Apostel blos die Propheten meine, welche von der Gnade weißagten, die der Völkerwelt (den Heiden) widerfaren solte. In εἰς ὑμᾶς sind die Christen insgemein, an welche der Brief gerichtet ist, angeredet, wie in ὑμᾶς v. 4 vgl. mit ἡμᾶς v. 3. Eine Unterscheidung von Judenchristen und Heidenchristen tritt im ganzen Briefe nirgends zu Tage (vgl. *Huth.*). τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος kann die euch bestimte Gnade (*de W.*, *Brckn.*, *Huth.*) oder die euch zuteil gewordene Gnade (*Wiesg.*, *Schott*) sein, je nachdem die Worte vom Standpunkte entweder der Propheten oder des Apostels gewält sind. Die erstere Annahme liegt näher als die zweite. χάρις ist übrigens nicht gleichbedeutend mit σωτηρία (*Wiesg.*), auch nicht blos so verschieden, daß χάρις Gegenwärtiges und Zukünftiges, σωτηρία nur das Zukünftige bezeichne (*Huth.*), sondern χάρις Gnade bezeichnet das Heil nach seinem objectiven Grunde als göttliche Gnade, σωτηρία die göttliche Gnadenerweisung nach ihrer subjectiven Abzweckung, als Beseligung der Menschen.

In v. 11 wird der Gegenstand des Suchens und Forschens der Propheten näher bestimt. Kundgetan war ihnen die den Christen zugedachte σωτηρία, indem der in ihnen wirkende Geist Christi die Leiden und die darauf folgenden Herrlichkeiten Christi voraus bezeugt hat; aber nicht die Zeit und die Beschaffenheit der Verwirklichung dieser σωτηρία durch Christi Leiden und Verherrlichung, so daß ihr Forschen εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν der Kundmachung des vom Geiste Vorherbezeugten gerichtet war. Nicht blos die Zeit derselben (τίνα καιρόν) wolten sie ausfindig machen, sondern auch (ποῖον καιρόν) die Beschaffenheit dieser Zeit, um sich die Art und Weise, wie durch Christi Leiden und Verherrlichung die σωτηρία realisirt werden würde, deutlich zu machen. τίνα *quod innuit tempus per se, quasi dicas aeram suis numeris notatam;* ποῖον *quale dicit tempus ex eventibus variis noscendum* (*Beng.*). Zu ἐδήλου kundmachte, wie Hebr. 9, 8. 12, 27 u. a. (nicht: deutete. *Luth. significabat. Vulg.*) ist nichts zu ergänzen. Das Object dazu ist τὰ παθήματα, vor demselben aber προμαρτυρόμενον verdeutlichend eingeschoben: er machte kund vorausbezeugend die für Christum verordneten Leiden. τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα

Χριστοῦ der in den Propheten waltende, sie beim Weißagen inspirirende Geist Christi; vgl. zur Sache 2 Petr. 1, 21. Mtth. 22, 43. πνεῦμα Χρ. nicht *spiritus testans de Christo* (*Grot.*, *Beng.*) sondern: der Geist den Christus hat und gibt (*Wiesg.*) oder sendet. Christus wirkt durch seinen Geist in den Propheten die Weißagung von seinem Leiden und seiner Verherrlichung. Damit ist die Präexistenz Christi vor seiner Menschwerdung vorausgesezt und *implicite* ausgesagt. Dieses ‚Sein Christi vor seiner Erscheinung' ist aber keineswegs ‚nur ein gedachtes ideales, und das Verhältnis Christi zur Prophetie auch nur ein ideales' (*Schmid* bibl. Theol. II S. 162 f.), sondern das eine ist so real wie das andere, und constante Lehre Christi und der Apostel. Wenn Christus den Juden gegenüber nicht nur sein Einssein mit dem Vater betont, sondern ihnen auch feierlich versichert: „ehe denn Abraham ward bin ich" (Joh. 8, 55), und den Vater bittet: „verkläre mich bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich hatte ehe die Welt war" (Joh. 17, 5), so sagt er reale (nicht blos ideale) Präexistenz vor seiner Menschwerdung von sich aus. Diese Präexistenz Christi erklärt Johannes im Eingange seines Evang. 1, 1—14 so, daß der *Logos*, welcher in Jesu Christo Fleisch geworden und seine Herrlichkeit als Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater offenbarte (v. 14), im Anfang war, bei Gott war und Gott war; daß alles Geschaffene durch ihn geworden ist, daß in ihm Leben und das Licht der Menschen war (v. 1—4). Wenn hiernach der nicht nur bei Gott, sondern auch Gott seiende Logos in Christo Mensch geworden ist und bei seiner Menschwerdung der göttlichen Seinsweise sich entäußert und in die menschliche Seinsweise eintretend Knechtsgestalt angenommen hat, so ist der Menschenson Christus dieselbe Person mit dem Logos, dem eingeborenen Sone Gottes. Hiernach konte auch das von dem Logos vor seiner Menschwerdung in die Finsternis der Welt hineinstralende Licht der Menschen von Christo prädicirt werden, da sich die Person Christi zwar durch die menschliche Seinsweise von der göttlichen Seinsweise des Logos unterschied, aber die Ichpersönlichkeit in beiden Seinsweisen dieselbe war. Wenn wir nun einerseits erwägen, daß schon die Weltschöpfung und die vorchristliche Welterleuchtung durch den Logos als den Offenbarer des unsichtbaren Gottes vermittelt und auch alle göttliche Offenbarung in der Welt und Menschheit durch den schon bei der Schöpfung über den Wassern schöpferisch gestaltend webenden Geist gewirkt wird, und der Geist Gottes zugleich der Geist des Logos ist, andrerseits in betracht ziehen, daß die Erlösung des von Gott abfallenden Menschengeschlechts schon vor Erschaffung der Welt im Rate des dreieinigen Gottes beschlossen worden, und die Verwirklichung dieses göttlichen Ratschlusses von der Zeit des Sündenfalles an nicht blos durch providentielle Leitung der natürlichen Entwickelung der Menschheit, sondern auch durch spezielle Gottesoffenbarungen vorbereitet worden ist, so können wir darin keine Schwierigkeit finden, daß das Wirken des Geistes Gottes in der die Erlösung vorbereitenden Heilsökonomie des A. T. als ein Wirken des Geistes Christi dargestelt wird. In diesem

Sinne ist hier der Gegenstand des prophetischen Zeugnisses von Christi Leiden und Verherrlichung auf Christi Geist als Subject dieses Zeugnisses zurückgefürt, gleichwie 1 Kor. 10, 4 der Fels, aus welchem die Israeliten in der Wüste tranken, als der geistliche Fels, welcher Christus war, bezeichnet und das Murren der Israeliten wider Gott in v. 9 ein Versuchen Christi genant wird.[1]

Τὰ εἰς Χρ. παθήματα die Leiden, die für Christum verordnet oder bestimt waren. Der Plural läßt sich nicht mit *Luther* von den Leiden verstehen, die nicht blos Christus selbst, sondern auch seine Gemeinde erduldet, noch weniger mit *Calvin* und *Cleric.* nur von den Leiden der Christen. Denn obwol v. 10—12 darauf abzielen, die Herrlichkeit der den Gläubigen beschiedenen σωτηρία hervorzuheben, so deutet doch im näheren Contexte nichts auf die Leiden und Verherrlichungen der Christen hin; und der Wortlaut fürt nur auf Christi Leiden und Herrlichkeit. δόξαι im Plur. ist 2 Petr. 2, 10 u. Judä 8 von himmlischen Geistwesen gebraucht; als Prädicat Gottes oder Christi steht es in der Regel im Singular, hier aber mit Rücksicht auf παθήματα im Plural. Wie in παθήματα die mancherlei Leiden, in welchen das eine πάθημα τοῦ θανάτου Christi (Hebr. 2, 9) in Gethsemane, vor Gericht und auf Golgatha verlief, zusammengefaßt sind, so in δόξαι die mancherlei Verherrlichungen in Auferstehung, Himmelfart, Sitzen zur Rechten Gottes, Wiederkunft zum Gericht, welche die eine Herrlichkeit Christi ausmachen. Die Weißagungen der Propheten von diesen Leiden und Ver-

1) So, im Sinne der Präexistenz Christi haben die Kchvv., schon *Barnabas ep. c. 5: prophetae ab ipso habentes donum in illum prophetarunt,* und die Theologen der älteren und neueren Zeit unsere Stelle verstanden; wogegen *de W.* darin nur die Ansicht ausgedrükt findet, daß das Heilswerk im A. und N. T. dasselbe sei, und daß der in jenem wirksame Geist Gottes ein und derselbe mit dem Geiste Christi sei. Hiernach versteht *Schmid* S. 163 darunter ‚den ewigen Gottesgeist, der in der Folge der Zeit in der Person Christi wirkt', und *Weiß* (petr. Lehrbegr. S. 148) ‚den Geist, den Christus bei der Taufe empfangen und seitdem besessen hat', wie schon *Semler* den Ausdruck gefaßt zu haben scheint, obschon *Weiß* zugesteht, daß ‚Christus in dem präexistenten Messiasgeiste eine ideale oder — da dieser Christo bei der Taufe mitgeteilte Geist die höhere Natur in ihm bildete — in gewissem Sinne auch eine reale Präexistenz hatte'. Dagegen hat schon *Lechler* S. 176 bemerkt: ‚1 Petr. 1, 10 besagt mehr als 1, 20, nämlich daß Christus nicht blos ideell im Vorherwissen und der ewigen Vorherbestimmung Gottes, sondern mit reellem Inwonen und Wirken seines Geistes in den Propheten schon vor seinem geschichtlichen Erscheinen vorhanden war'. Hiernach gibt *Weiß* (bibl. Theol. S. 161 der 3. A.) zu, daß ‚es hier (nämlich in v. 10) ungleich näher liege, unter dem Geiste Christi den Geist des präexistenten Christus zu verstehen, als den Gottesgeist, mit welchem er wärend seines irdischen Lebens gesalbt war', gibt aber trozdem dieser letzteren Annahme den Vorzug, weil der Sinn, welcher entsteht, wenn man πνεῦμα Χριστοῦ in demselben Satze beide Male von dem geschichtlichen Christus faßt, ‚ein mit den sonstigen Voraussetzungen der petrinischen Lehre durchaus übereinstimmender ist'. — Eine Uebereinstimmung, die freilich nur nach der *Weiß*'schen Darstellung der petrinischen Lehre vorhanden ist.

herrlichungen darf man aber nicht allermeist in Jes. 49, 6. 7. 52, 13 u. c. 53 suchen, worauf *Hofm.* sie beschränkt, weil er ὑμᾶς speziell auf die Heiden beziehend den Inhalt des προφητεύσαντες auf das Heil des Völkertums und das ἐρευνᾶν der Propheten über die ihnen gewordene Offenbarung der Leiden und Herrlichkeiten Christi darauf einschränkt, wie sich die Errettung der Heiden in das einfügte, was der Geist von des Heilandes Leiden und nachfolgender Herrlichkeit geweißagt hat. Für diese spezielle Deutung liegt kein Grund vor. Gegenstand des Forschens für die Propheten waren alle Weißagungen von Christi Leiden und Verherrlichung, nicht nur die in den prophetischen Schriften, sondern auch die in den Psalmen enthaltenen. Nach Luk. 24, 26 ff. legte Christus nach seiner Auferstehung den Jüngern alles aus, was von Mose und allen Propheten über ihn, d. h. über sein Leiden und seine Verherrlichung in allen Schriften geschrieben steht. Und Petrus erweist in seiner Rede am Pfingstfeste Act. 2, 25 ff. aus Ps. 16 und von v. 34 an aus Ps. 110 Christi Auferstehung und Himmelfart. Ferner sagt er in der Rede Act. 3, 18: Gott hat durch den Mund aller seiner Propheten zuvorverkündigt, daß Christus leiden solte, und 3, 24: daß alle Propheten von Samuel an von den Tagen Christi verkündigt haben, und schließt sein Zeugnis von Christi Wirken und Tun, von seinem Tode und seiner Auferstehung und dem Gebote, allem Volke zu predigen, daß er von Gott zum Richter der Lebendigen und Toten verordnet sei, im Hause des Kornelius mit den Worten: Von diesem zeugen alle Propheten, daß durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfahen sollen (Act. 10, 43). Gleicherweise hat er in seinem Briefe weiter als prophetische Zeugnisse von den παθήματα καὶ δόξαι Christi angefürt Ps. 118, 22 in 2, 4; Jes. 28, 16 u. 8, 14 in 2, 6 u. 8; Jes. 53, 5. 6. 9 in 2, 21—25. Hiernach ist bei den Worten unsers V. nicht an diese oder jene einzelne Weißagung, etwa an Dan. 9, 2 zu denken, weil Daniel dort über die 70 Jare des Jeremia (25, 11) nachsinnt und darüber v. 22 Auskunft erhält (*de W.* u. A.).

In v. 12 ist angedeutet, was die Propheten bewog, über die Zeit und die Art und Weise der Erfüllung ihrer Weißagungen von Christi Leiden und Verherrlichung nachzusinnen. Es war ihnen nämlich kundgetan, daß sie mit der Weißagung dessen, was jezt durch die Predigt des Evangeliums in Kraft des vom Himmel gesandten Geistes sich erfüllet, nicht sich selber, wol aber den in der Zeit der Erfüllung lebenden Christen dienten. Diese Andeutung ist durch das Relativpronomen an das Vorhergehende angeknüpft. οἷς bezieht sich auf das Subject des vorhergehenden Verses, die Propheten. Ihnen ward enthüllt, ὅτι daß, den Gegenstand des ἀπεκαλ. einfürend; διακονεῖν τινί τι einem einen Dienst verrichten, ihm mit einer Sache dienen, vgl. 4, 10. αὐτά weist auf das zurück, was der Geist Christi den Propheten vorausbezeugt hat und was sie von der den Lesern zuteil gewordenen Gnade weißagten (*Huth.*). Mit dieser Weißagung leisteten sie Dienst οὐχ ἑαυτοῖς ὑμῖν δέ nicht sich selbst wol aber euch (nicht: sondern

euch = ἀλλὰ ὑμῖν, vgl. über diesen Unterschied *Winer*, Gr. S. 411). Mit dem δέ wird der Ton nicht auf die Verneinung, sondern auf die entgegengesezte Bejahung gelegt, also gesagt, daß die Weißagung für die Angeredeten (ὑμῖν nach ℵ*ABC*, statt ἡμῖν) bestimt war, one die Bestimmung derselben für die Propheten (ἑαυτοῖς) ganz zu negiren.

Die Frage, auf welche Weise dies den Propheten enthüllt worden, läßt sich nicht mit Verweisung auf Dan. 12, 4, wo es sich um eine Kunde von Zukünftigem handelt, das versiegelt bleiben solte bis zur Zeit des Endes, beantworten (*Auberlen*, Daniel S. 78. *Hngstb.* Beitrr. I S. 273 f,), weil jene Weißagung Daniels ganz anderen Inhaltes ist als die von Christi Leiden und Herrlichkeit. Die richtige Antwort auf diese Frage ergibt sich daraus, daß die messianischen Weißagungen wiederholt von den Propheten als am Ende der Tage (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים) sich verwirklichend angekündigt werden; so Jes. 2, 2. Mich. 4, 2. Hos. 3, 5. Jer. 31, 1 vgl. mit 30, 24 u. a. Damit war den Propheten kundgetan, daß das messianische Heil erst in der Zukunft eintreten werde, und daß sie mit der Verkündigung desselben nicht sowol sich selbst als vielmehr denen, die es erleben würden, dieneten. Da jedoch אחרית הימים nur im allgemeinen die schließliche Zukunft der Vollendung des Reiches Gottes, one nähere Bestimmung der Zeit ihres Eintritts bezeichnet, so war auch den Propheten der Zeitpunkt (ὁ καιρός) der Erfüllung ihrer vom Geiste Christi ihnen eingegebenen Weißagungen nicht näher angegeben, so daß sie darüber nachzudenken und zu forschen sich getrieben fühlten.[1] Der folgende Satz: ἃ νῦν ἀνηγγέλη κτλ. ist lose an αὐτά angereiht: mit dem nämlich, was nun euch verkündigt

1) Anders hat *Luther* und in neuester Zeit *Hofm.* den Satz οἷς ἀπεκαλ. ὅτι οὐχ — — αὐτά gefaßt, nämlich ὅτι aitiologisch und von ἀπεκαλύφθη getrent. *Luth.* verbindet οἷς ἀπεκαλ. mit dem Vorhergehenden: ‚welchen es offenbaret ist; denn sie haben's nicht ihnen selbst, sondern uns dargetan, welches' *Hofm.* faßt den Satz ὅτι οὐχ — — αὐτά als Zwischensatz und verbindet das folgende ἃ νῦν ἀνηγγέλη κτλ. mit ἀπεκαλύφθη. Dadurch wird aber dieser Satz nicht nur ‚wunderlich auseinander gerissen' (*Huth.*), sondern auch, wie bei *Luther*'s Uebersetzung das οἷς ἀπεκαλύφθη, ziemlich überflüssig, da es sich ja von selbst versteht, daß den Propheten geoffenbart wurde, was der Geist Christi ihnen vorherbezeugte. Außerdem läßt sich nicht verkennen, daß ὅτι nach einem Verbo *declarandi* am natürlichsten zur Einfürung des Inhalts des Kundgetanen zu fassen ist. — Gegen diese Auffassung liefert auch das Imperf. διηκόνουν im abhängigen Nebensatze nach voraufgegangenem Aorist (ἀπεκαλύφθη) im Hauptsatze keinen stichhaltigen Grund; denn dieses Imperfect ist statt des nach ἀπεκαλ. zu erwartenden Aorists gewält, um den Dienst der Propheten als einen nicht blos einmal geschehenen, sondern als einen fortdauernden auszudrücken, wie das Imperf. ἐδήλου in v. 11, wo freilich in dem vorhergehenden Partic. Imperf. ἐρευνῶντες schon das Imperfect an die Stelle des zeitlosen Aorists ἐξηρεύνησαν getreten ist. Da jedoch der Nebensatz dieselbe Tempus- und Modusform haben kann, welche der durch ihn ausgedrükte Gedanke in der unabhängigen Rede nach der Anschauung des Subjects im Hauptsatze haben würde (*Kühner* Gr. II S. 879), so läßt sich auch das Imperfect im Nebensatze nach voraufgegangenem Aoriste im Hauptsatze erklären.

worden. In diesem Satze wird die Herrlichkeit des den Lesern zuteil gewordenen Heils noch weiter hervorgehoben durch Erwänung der Art und Weise, wie dasselbe ihnen verkündet worden. Wärend die Propheten vermöge des sie treibenden Geistes Christi das zukünftige Heil weißagten, ist den Christen die Offenbarung dieses Heils kraft des heiligen Geistes, der vom Himmel gesandt worden, nun verkündigt worden. Die Entsendung des heil. Geistes vom Himmel ist erfolgt in der Ausgießung des heil. Geistes über die Apostel und Jünger am Pfingstfeste Act. 2. Seitdem wont und waltet der heil. Geist in der Gemeinde. ‚Seine Entsendung vom Himmel her und sein damit beginnendes Walten in den Verkündigern der Heilsbotschaft ist ein Neues, das sich zu dem Walten des Geistes Christi in den Propheten ebenso verhält, wie die Verkündigung des Geschehenen zur Vorausbezeugung des Zukünftigen‘ (*Hofm.*). Die Sendung des heil. Geistes vom Himmel sezt die Erhöhung Christi in den Himmel, somit seine Verherrlichung voraus (Joh. 16, 7 vgl. mit 7, 39), und verbürgt denen, welchen die Heilsbotschaft verkündigt wird, nicht nur, daß das Heil ihnen durch Christum erworben ist, sondern bezeugt auch seine Gotteskraft an den Herzen der Empfänger dieser Botschaft, daß sie unter den Trübsalen dieser Welt sich der Gewißheit ihrer σωτηρία getrösten können. Der heil. Geist gibt Zeugnis unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder sind, wenn aber Kinder, auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi, so wir anders mitleiden, auf daß wir auch verherrlicht werden, Röm. 8, 16 f. — Bei διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς ist unbestimt gelassen, ob Petrus sich darunter mit begreift oder nicht. Die Ausdrucksweise nötigt nicht dazu, ihn auszuschließen, deutet aber auch in keiner Weise an, daß er dazu gehört. Das Verb. εὐαγγελίζεσθαι ist hier ganz wie ein Transitivum mit *accus. pers.* verbunden, wie Luk. 3, 18. Act. 8, 25. 14, 21; doch komt auch εὐαγγ. τινι vor Luk. 4, 18. Röm. 1, 15. 1 Petr. 4, 6 und εὐαγγ. τινά τι Act. 13, 32; vgl. *Winer* S. 209. Statt ἐν πνεύματι (א *CKL*) bieten *AB* und Minusk. blos πνεύματι. Der Gedanke wird dadurch nicht erheblich verändert. Bei ἐν πν. ist der Geist als die die Verkündiger beseelende Macht gedacht, bei πνεύματι als die sie bewegende und treibende Ursache. Vielleicht hat nur der Blick auf ἐν αὐτοῖς v. 11 die Zusetzung des ἐν veranlaßt.

Im folgenden Relativsatze εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ist noch ein Moment hinzugefügt, aus welchem die Herrlichkeit des den Christen beschiedenen Heils erhellt. εἰς ἅ weist auf ἃ νῦν ἀνηγγ. zurück und ist gleich diesem nicht blos auf τὰ εἰς Χρ. παθημ. — — δόξας zu beziehen, sondern auf den ganzen Inhalt der Heilsbotschaft, die wie von den Propheten bezeugt so auch von den Evangelisten gepredigt worden, d. h. auf die σωτηρία, welche bereit liegt in der lezten Zeit geoffenbart zu werden (v. 5), und welche die Gläubigen davonbringen werden. Diese ist unter dem, worein die Engel zu blicken gelüstet, zu verstehen (*Brckn., Huth.* u. A.); nicht aber, was *Hofm.* S. 34 einträgt, ‚daß Christus so gestorben und verherrlicht worden ist, daß er nun

den Heiden als der für sie Gestorbene und Verherrlichte verkündigt werden kann und soll, indem zwischen seiner Erhöhung zu Gott und seiner Wiederoffenbarung in Herrlichkeit eine den Propheten unerkant gebliebene Zeit zwischeneingetreten ist, in welcher die Heiden in das Reich Gottes einkommen'. Das Präs. ἐπιθυμοῦσι steht nicht für den Aorist (*Iren. adv. haer. IV, 67. Oecum.*); denn es ist nicht von dem die Rede, was die Engel zur Zeit der Propheten taten, sondern was sie jezt tun. Sie hegen Verlangen, begehren παρακύψαι εἰς αὐτά d. h. in die den Gläubigen bereitete σωτηρία. Der Infin. Aor. παρακύψαι drükt das Hineinblicken als eine schlechthin abgeschlossene Handlung aus, abgesehen von aller Zeitbestimmung (vgl. *Winer* S. 310 f.). παρακύπτειν eig. sich zur Seite bücken, um etwas zu betrachten; mit εἰς verbunden: in etwas hineinschauen, um eine genauere Kentnis von dem betreffenden Gegenstande zu gewinnen; vgl. Jak. 1, 25, auch Joh. 20, 5. 11 vgl. mit Joh. 20, 5 u. Luk. 24, 12. — Bei ἄγγελοι fehlt der Artikel, weil es hier nicht auf die Gesamtheit, sondern nur auf das Wesen ankomt. Mit dem παρα des Verbums ist angedeutet, daß die Engel außerhalb des Heilswerkes stehen, indem es nicht ihnen, sondern den Menschen gilt, vgl. Hebr. 2, 16 (*Huth.*). Daß es aber ein selbst den Engeln verhülltes Geheimnis ist oder sein soll liegt nicht in diesem Satze, sondern nur, daß es etwas so Herrliches ist, daß selbst Engel begehren, einen Einblick in dieses Geheimnis der göttlichen Gnade zu erlangen, vgl. Eph. 3, 10.

Mit diesem nur aus wenigen Worten bestehenden Satze schließt der Apostel seinen inhaltsreichen Lobpreis Gottes für die den Gläubigen durch die Predigt des Evangeliums eröffnete Hoffnung der ihnen im Himmel aufbewarten σωτηρία. Aber diese wenigen Worte enthalten eine Aussage über die Herrlichkeit dieser σωτηρία, die in hohem Grade geeignet ist, den Gläubigen unter dem Drucke der Leiden dieser Erde Stärkung des Glaubens und Belebung der Hoffnung zu gewären. Mit v. 13 geht der Apostel über zur Ermanung der Leser, der in Christo erlangten Gnade Gottes gemäß zn wandeln.

Cap. I, 13 — II, 10. Allgemeine Ermanungen zum rechten, dem Heilsbesitze entsprechenden Verhalten.

Der Apostel ermant hier *a.* zu heiligem Wandel (1, 13—16) und zur Bewärung desselben in der Furcht Gottes (v. 17—21) und in brüderlicher Liebe (v. 22—25); *b.* zur Ablegung des sündlichen Wesens und zum Erweise des neuen Lebens der Wiedergeburt in gottgefälligen Tugenden (2, 1—10).

V. 13—21. **Ermanung zu heiligem Wandel in Gottesfurcht.** — V. 13. „Darum habt die Lenden eures Sinnes hochgegürtet, seid nüchtern und hoffet völlig auf die Gnade, die euch bei der Offenbarung Jesu Christi gewäret wird". — Mit διό sind die Ermanungen folgeweise an den grundlegenden Lobpreis Gottes (v. 3—12) angeknüpft; nicht an einen einzelnen Gedanken des Vorhergehenden, entweder der in v. 10 ff. angedeuteten Herrlichkeit der σωτηρία (*Calv.*), oder an den v. 5—9 ausgesprochenen Gedanken: daß der Christ durch Prüfung einem herrlichen Ziele entgegengeht (*de W.*); sondern an den Gesamtinhalt des Lobpreises, der in dem Gedanken gipfelt, daß den zu lebendiger Hoffnung Wiedergeborenen die σωτηρία als das τέλος τῆς πίστεως bestimt ist (*Steig., Brckn., Schott, Huth.*). Da diese Hoffnung ihnen durch die Wiedergeburt verbürgt ist, so fürt der Apostel nun aus, *wie* sie diese Hoffnung im Leben bewären sollen. Das Wie faßt er in das Adverb. τελείως zusammen, welches nicht zu νήφοντες gehört (*Hofm.*), sondern zu ἐλπίσατε, und nicht *ad finem usque* (*Beng.*) bedeutet, sondern *perfecte*, völlig sowie es sein soll. Die Völligkeit der Hoffnung aber hat Vorbedingungen, die in den Participien ἀναζωσάμενοι *cet.* und νήφοντες genant sind. Der bildliche Ausdruck ἀναζωσ. τὰς ὀσφύας ist durch den epexegetischen Zusatz τῆς διανοίας erklärt. ἀναζώννυσθαι bed. sich aufschürzen, eig. hinauf (in die Höhe) gürten, und ist vom Aufschürzen des langen Untergewands durch einen um die Lenden gelegten Gürtel hergenommen; mit τὰς ὀσφύας constr.: die Lenden sich aufschürzen, von dem gewönlichen περιζωνν. τὰς ὀσφύας Luk. 12, 35. Eph. 6, 14 nur durch die in ἀνα liegende Bed. hinauf unterschieden. Als Bild der Zurüstung zu einem Kampfe (Eph. 6, 14) oder zu sonst einer Verrichtung (Jer. 1, 17. Hi. 38, 3), um durch das lose herabhängende Gewand beim Gehen oder Arbeiten nicht gehindert zu werden, ist es hier im geistlichen Sinn auf die διάνοια Gesinnung übertragen; auf die Bereitung der Gesinnung für das völlige Hoffen, d. h. ‚das feste Zusammennehmen der in der persönlichen Gesinnung ruhenden Kraft zu der energischen Arbeit, die es kostet, rüstig durch die Welt der Zukunft des Herrn entgegenzuschreiten' (*Schott*). Die andere Bedingung ist νήφοντες nüchtern seiend; die geistige Besonnenheit und Nüchternheit, *spiritualis sobrietas, quum sensus omnes nostros continemus, ne se hujus mundi illecebris inebrient* (*Calv.*). Gegenstand der Hoffnung, auf welche sie als ihr Ziel gerichtet sein soll, ist φερομένη ὑμῖν χάρις ἐν ἀποκ. Ἰ. Χρ. Erwägen wir, daß ἐν ἀποκαλ. Ἰ. Χρ. hier nicht anders gefaßt werden kann als in v. 7, wie der Anschluß dieser Ermanung durch διό an den vorigen Abschnitt fordert, so kann es nicht von der im Evangelium geschehenen Offenbarung (*Luth., Calov, Steinm., Weiß*, bibl. Theol. S. 174 u. 150) oder der Menschwerdung Christi (*Beng.*) verstanden werden, sondern nur von der Offenbarung Christi in Herrlichkeit bei seiner Wiederkunft, der ἀποκάλυψις τῆς δόξης αὐτοῦ 4, 13. Dafür ist entscheidend der constante Sprachgebrauch, indem ἀποκάλυψις Ἰ. Χρ. nur von der zukünftigen Offenbarung Jesu Christi (vgl. Apok. 1, 1 und 1 Kor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7),

nirgends von der *manifestatio Christi, in verbo evangelii* gebraucht wird, obgleich ἀποκαλύπτειν und das Nomen ἀποκάλυψις (one Zusatz oder andere Näherbestimmungen) auch andere Offenbarungen bezeichnen. Bestätigt wird diese Auffassung noch durch τὴν φερομ. ὑμῖν χάριν. Denn obgleich χάρις die göttliche Gnade bezeichnet, die im Evangelium den Gläubigen angeboten wird, so ist doch auch die zukünftige σωτηρία ψυχῶν oder die ewige Seligkeit göttliche Gnade. Da nun das Partic. Präs. nicht one weiteres für das Präteritum gesezt wird, so kann φερομένη ὑμῖν χάρις nicht die Gnade sein, die in der Verkündigung des Evangeliums angeboten wird und den Lesern des Briefs angeboten war, sondern nur das Gnadengut der Seligkeit, welches den Christen bei der Wiederkunft Christi zur Vollendung seines Reiches zuteil wird. Das Präsens drükt nur die Gewißheit des in der Zukunft Eintretenden aus, änlich dem Partic. κομιζόμενοι in v. 9.

V. 14—16. „Als Kinder des Gehorsams euch nicht gleichverhaltend den früher in eurer Unwissenheit gehegten Begierden, sondern nach dem Heiligen, der euch berufen hat (euch verhaltend) werdet auch ihr heilig in allem (euren) Wandel. Denn es steht geschrieben: Ihr solt heilig sein, weil ich heilig bin.“ — Mit v. 14 folgt nicht eine zweite Ermanung (*Huth.*), sondern begint die Erläuterung der Ermanung zur Völligkeit der Hoffnung. Die völlige Hoffnung sollen sie in einem der Heiligkeit des Herrn, der sie berufen hat, entsprechenden Wandel bewären. Dazu sind sie verpflichtet als τέκνα ὑπακοῆς d. h. nicht: ‚als gehorsame Kinder‘ (*Luth.*) oder Kinder Gottes, welche Gott gehorsam sind (*de W., Brckn., Wiesg., Schott*), sondern analog dem τέκνα oder υἱοὶ φωτός Eph. 5, 9. Luk. 16, 8. Joh. 12, 36, τέκνα ὀργῆς Eph. 2, 3 u. a., nach orientalischer Anschauungsweise: solche die dem Gehorsam, wie ein Kind der Mutter, angehören, denen der Gehorsam zur Natur oder zur herschenden Gesinnung geworden; vgl. *Steig.* u. *Winer* Gr. S. 223 f. ὑπακοή wie v. 2 absolut der Gehorsam gegen Gottes Wort und Gebot, welchen zu leisten die durch die Taufe in den Stand der Heiligung des Geistes Eingetretenen verpflichtet sind. Dieser Gehorsam wird zuerst negativ bestimt in μὴ συσχηματιζόμενοι *cet.* Das Verb. συσχηματίζεσθαι außer hier im N. T. noch Röm. 12, 2, heißt: ‚sein σχῆμα, *habitus*, Haltung, dem eines andern gleichbilden‘ (*Huth.*), und ist nicht blos von dem äußeren Verhalten, sondern von der gesamten äußeren und inneren Lebenshaltung oder dem Verhalten in Gesinnung, Wort und Wandel zu verstehen. Bei der Verbindung mit ταῖς ἐπιθυμίαις sind die sündlichen Begierden, sofern sie das frühere Leben beherschten und innerlich und äußerlich gestalteten, als das σχῆμα jenes Lebens gedacht: die ἐπιθυμίαι werden als solche, die ihnen früher (vor ihrer Bekehrung zu Christo) ἐν τῇ ἀγνοίᾳ eigneten, bezeichnet (ἐν nicht blos zeitlich, sondern zugleich aitiologisch). Die ἄγνοια ist hier wie Act. 17, 30. Eph. 4, 18 die Unwissenheit in göttlichen Dingen, als Charakter des Heidentums, welchem die Kentnis des lebendigen Gottes und seines Willens abgeht. Zwar wird ἄγνοια auch den Juden beigelegt Act. 3, 17. Röm. 10, 3, wohin auch Luk. 23, 34 u. Joh. 8, 19 zu rechnen ist, und

Paulus selbst bezeichnet sein Verfolgen und Lästern der Christen 1 Tim. 1, 13 als ein Handeln in Unwissenheit. Dies hat *Weiß* (petr. Lehrbegr. S. 178) zur Begründung der Ansicht, daß Petrus an Judenchristen schreibe, geltend gemacht. Allein die ἄγνοια dieser Stellen ist ganz anderer Art; sie bezieht sich nirgends auf Unkentnis Gottes und des göttlichen Gesetzes, dessen Kentnis Paulus den Juden ausdrücklich zugesteht, Röm. 2, 17, sondern ist ein aus selbstverschuldeter Verkennung des göttlichen Heilsratschlusses fließendes Eifern für Gott οὐ κατ᾽ ἐπίγνωσιν Röm. 10, 2. Wenn aber dagegen *Weiß* (petrin. Fr. S. 624) einwendet, daß die Polemik Christi in den Evangelien aufs deutlichste lehre, wie in der damaligen jüdischen Auffassung des Gesetzes die tieferen sittlichen Anforderungen desselben verkant wurden, so genügt zur Widerlegung dieses Einwandes zwar nicht der Hinweis darauf, daß die Polemik Christi sich speziell gegen die pharisäische Auffassung richte, diese aber keineswegs dem Volke Israel als solchem zugeschrieben werden dürfe (*Huth.*). Vielmehr ist darauf zu erwidern, daß Christus wol mehrmals den Pharisäern die Verkennung der sittlichen Anforderung des Gesetzes vorhält, hauptsächlich aber seinen jüdischen Gegnern das Verständnis des evangelischen (messianischen) Inhalts des Gesetzes abspricht (Joh. 5, 39), und auch Paulus den Unverstand der Juden darin findet, daß sie τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην nicht erkennend (ἀγνοοῦντες) die eigene Gerechtigkeit aufzurichten suchen, oder nicht erkennen, daß τέλος νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι ist (Röm. 10, 3 f.). Die Verkennung des evangelischen Inhalts des Gesetzes und die einseitige Hervorhebung der einzelnen Gebote, besonders der Cultusvorschriften hatte zwar auch eine Verkennung der tieferen sittlichen Anforderungen des Gesetzes zur Folge, indem man die Erfüllung des göttlichen Willens in äußerliche Loyalität verflachte, erzeugte aber nicht einen Wandel ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις, wovon Petrus spricht. Und wenn Paulus auch von den Juden einen Wandel ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν aussagt (z. B. Eph. 2, 3), so fürt er diesen Wandel doch nicht auf ἄγνοια als seinen Grund zurück, sondern verschärft vielmehr die Rüge dieses Wandels durch den Hinweis auf die den Juden im Gesetz vermittelte Erkentnis des göttlichen Willens (Röm. 2, 17 f.); vgl. *Wiesg.*, *Schott* u. *Huth.* z. u. St. Dagegen lehrt er Röm. 1, 18 f., wie die Verdunkelung der Gotteserkentnis bei den Heiden sittliches Verderben erzeugte.

Der negativen Bestimmung (v. 14) folgt in v. 15 f. die positive Bestimmung, sich eines heiligen Wandels zu befleißigen, die aber nicht gleich jener in einem Participialsatze, sondern in lebhafter Rede imperativisch ausgedrükt wird. — Um dieser formalen Inconcinnität der beiden Bestimmungen willen hat *Hofm.* den 14. Vers zu v. 13 gezogen und mit ἀλλὰ κατά *cet.* eine neue Periode beginnen lassen, weil 1. ὡς τέκνα ὑπακοῆς hinter dem verneinenden Participialsatze und dessen Gegensatze in καὶ αὐτοὶ ἅγιοι — — γενήθητε fortsetzen würde, was nicht statthaft sei, da nicht abzusehen wäre, warum es nicht μὴ συσχηματίζεσθε hieße; 2. weil ὡς τέκνα ὑπακ. kein Bestandteil des ver-

neinenden Participialsatzes sein könte, da in diesem Falle besagt wäre, was durch ihre Eigenschaft als τέκνα ὑπ. tatsächlich ausgeschlossen sei, womit μὴ sich nicht vertrüge. Aber beide Gründe reichen nicht aus, die Trennung der durch ἀλλά eingefürten positiven Ermanung von der in μὴ συσχηματ. vorausgeschikten negativen Bestimmung zu rechtfertigen. Das μὴ würde sich mit ὡς τέκνα ὑπακ. nur in dem Falle nicht vertragen, wenn es mit *Hofm.* als Bestandteil des verneinenden Participialsatzes gefaßt werden müßte. Das ist aber nicht nötig. Es steht an der Spitze des verneinenden und des affirmirenden Satzteils und gehört zu beiden, indem der verneinende Participialsatz aussagt, was den Sönen des Gehorsams nicht ziemt, der folgende (mit ἀλλά eingefürte) Gegensatz die positive Bestimmung über den ihnen geziemenden Wandel bringt. Das μή vor συσχημ. erklärt sich aus der imperativischen Haltung des ganzen Satzes (*Huth.*), d. h. daraus, daß der Apostel bei μὴ συσχημ. schon die positive Ermanung (ἅγιοι — γενήθητε) im Sinne hatte. Irrig behauptet *Hofm.*, daß ‚die beiden Sätze μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς ἐπιθυμίαις und κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς sich überhaupt nicht entsprechen, da jener ein Verhalten, das nicht sein soll, der andere dagegen etwas benent, was man sich für das entgegengesezte Verhalten maßgebend sein lassen soll'. Der ‚schiefe Gegensatz', den *Hofm.* hierin findet, liegt nicht darin, daß der erste ein Verhalten, der andere das für das entgegengesezte Verhalten Maßgebende angibt, denn der Gegensatz besteht nicht blos in den von *Hofm.* angefürten Worten κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον, sondern in dem ἅγιοι — γενήθητε, gibt also auch ein Verhalten an, mit der näheren Bestimmung dessen, was für dieses Verhalten maßgebend sein soll. Eine Inconcinnität der Satzbildung ist nur dadurch entstanden, daß κατὰ τ. καλεσ. ὑμ. ἅγιον brachylogisch mit ἅγιοι γενήθητε verbunden worden und zu der maßgebenden Bestimmung aus dem μὴ συσχηματιζόμενοι zeugmatisch σχηματιζόμενοι: ‚sondern nach dem Heiligen, der euch berufen hat, euch verhaltend oder euer Verhalten richtend', zu ergänzen ist. Der Heilige (ἅγιος) ist Gott, und καλεῖν wirksam rufen, wodurch der Gerufene aus dem sündigen Wesen dieser Welt heraus in die Gemeinschaft Gottes versezt wird. Vgl. die Erört. über ἐκλεκτοί v. 1 S. 36. Durch καὶ αὐτοί *auch ihr* wird nachdrücklich hervorgehoben, daß die Angeredeten in ihrem Wandel dem Berufenden noch nicht gleichen. ἀναστροφή Lebenswandel, *vivendi agendique ratio.* γενήθητε übersezt *Luth. seid* (heilig) und *Huth.* verteidigt diese Uebersetzung gegenüber dem ‚werdet' (*Wiesg.*) mit zwei Gründen: *a.* weil sowol bei den LXX u. Apokr. des A. T. als auch im N. T. statt des selten vorkommenden Imperativs von εἶναι ganz gewönlich der Imper. Aor. γενήθητε von γίνομαι steht; *b.* weil für den Stand der Christen besser die Ermanung: *seid* heilig als: *werdet* heilig paßt. Allein die Berufung auf den Sprachgebrauch der LXX verliert alle Bedeutung dadurch, daß das hebr. הָיָה sowol *sein* als *werden* bedeutet, und in der als Beleg angefürten Stelle Ps. 69, 26 vgl. Act. 1, 20 zwar תְּהִי durch γενηθήτω aber יְהִי durch ἔστω übersezt ist, nicht etwa, weil ἔστω wenig gebräuchlich war, sondern

weil der Gedanke den Unterschied von *werde* und *sei* nahe legte. Der zweite Grund erledigt sich dadurch, daß hier nicht von dem Stande der Christen, sondern von ihrem Verhalten die Rede ist. Der Gegensatz zu μὴ συσχηματίζεσθε ist nicht heilig sein, sondern heilig werden d. h. sich im Wandel heilig beweisen. Dagegen spricht nicht das v. 16 folgende Citat aus Lev. 11, 44. 19, 2 u. ö. ἅγιοι ἔσεσθε ihr solt heilig sein, weil ἔσεσθε als Uebersetzung von תִּהְיוּ nicht Futur, sondern Jussiv ist. Gott gebietet das Heiligsein, weil er heilig ist. Dieses Gebot kann freilich auch der durch die göttliche Gnade in den Stand der Wiedergeburt versezte Christ, so lange er noch mit der Sünde zu kämpfen hat und das Fleisch wider den Geist streitet, in seinem Wandel nicht vollkommen, sondern nur annähernd erfüllen.

Das Wort ἅγιος heilig, Wiedergabe des hebr. קָדוֹשׁ, ist ein dem biblischen Sprachgebrauche eigentümlicher ethisch-religiöser oder richtiger heilsgeschichtlich-ethischer Begriff, welcher den ethnischen Religionen fremd ist, so daß auch das Wort ἅγιος in der Profangräcität äußerst selten ist und nie als Prädicat der Götter noch auch von Menschen gebraucht wird, wie das biblische ἅγιος mit seinen Derivaten.[1] — Die Grundbedeutung des hebr. קדשׁ läßt sich nicht feststellen, weil die Etymologie unsicher ist und die Ableitung von der Wurzel קד mit der Grundbedeutung schneiden, scheiden, nur den Begriff des Abgesondert-Abgeschiedenseins ergibt. Im Sprachgebrauche erscheint קֹדֶשׁ als Gegensatz von חֹל κοινόν, profan (1 Sam. 21, 5 f. Ezech. 48, 14 f. 42, 20), womit in Lev. 10, 10. Ez. 22, 26. 44, 23 der offenbar synonym gedachte Gegensatz von טָהוֹר und טָמֵא rein und unrein verbunden wird. Da nämlich קָדוֹשׁ und טָמֵא nie in unmittelbarem Gegensatze vorkommen, so kann *rein* nicht der Grundbegriff von קדשׁ sein, obgleich es keine Heiligkeit one Reinheit gibt. Daraus, daß nicht טִמֵּא sondern חִלֵּל das eigentliche Wort, die sachliche Bezeichnung für den Begriff der Entheiligung ist, טִמֵּא nur Entheiligung wirkt, und daß חֹל κοινόν, das was allgemein, jedem zugänglich ist, bezeichnet (Deut. 20, 6. Jer. 31, 5. 1 Sam. 21, 5 f.), und erst in seinem Gegensatz zu קדשׁ das κοινόν zum βέβηλον wird, ergibt sich zwar zweifellos, daß dem Begriffe der Heiligkeit *die Vorstellung eines Gegensatzes zu dem was allgemein ist, also der Unterschiedenheit und Besonderheit*, bezw. *des Ausgesondertseins* zu Grunde liegt; doch folgt daraus nur, daß die Heiligkeit ein Verhältnisbegriff ist, aber durchaus nicht, daß die Begriffe der Heiligkeit und des Ausgesondertseins in einander aufgehen. Seine eigentümliche Bestimtheit erhält der Begriff von קדשׁ erst dadurch, daß er nur auf Gott und das was Gottes ist, angewendet wird. ‚Außer Gott wird

1) Vgl. die neueren Verhandlungen über den Begriff der Heiligkeit Gottes von *Oehler*, Theologie des A. T. I, 160 ff. 272 ff., *Hofmann*, Schriftbeweis I, 181 ff., Graf *Baudissin*, Studien z. semitischen Religionsgesch. II S. 3—142, *Delitzsch*, Art. Heiligkeit in *Herz*. u. *Plitt*'s Realencykl. V, 714 ff. u. *Cremer*, bibl. theol. Wörterb. S. 32 ff. d. 3. A., wo die Literatur vollständiger angegeben ist.

das Prädicat der Heiligkeit nur solchen Dingen und Menschen gegeben, welche in dem Verhältnis besonderer Zugehörigkeit zu Gott stehen, sei es, daß Gott sie sich besonders zugeeignet hat, oder daß sie ihm von Menschen zugeeignet worden sind' (*Crem.* S. 40).

Als ein nicht allgemein religiöser, sondern rein israelitischer und zwar heilsökonomischer Begriff kann derselbe nicht von dem Verhältnis der Menschen zu Gott ausgegangen sein, also ursprünglich nicht die Bedeutung: für Gott ausgesondert, Gott geweiht, gehabt haben; sondern er ist von vornherein nur von Gott und von dem, was Gottes ist, gebraucht worden, um das Verhältnis Gottes zur Welt und dem Nichtgöttlichen oder die Unterschiedenheit und Besonderheit Gottes von der Welt zu bezeichnen; doch weder blos die Welterhabenheit (*Baudiss.*) oder die Ueberweltlichkeit, nach welcher Gott der schlechthin besondere, im Gegensatz zur Welt, der er nicht angehört, sein selbst seiende ist (*Hofm.*), oder die von aller creatürlichen, ethischen wie physischen Unreinheit abgesonderte Erhabenheit Gottes (*Weiß*, bibl. Theol. des N. T. S. 152. Anm. 6). Nach der Anschauung des israelit. Gottesbewußtseins liegt dem Begriff der Heiligkeit Gottes der Gegensatz Gottes zur sündigen Welt oder zur Sünde und zu allem, was mit der Sünde zusammenhängt, zu Grunde. An diesem Gegensatze haben Geschichte und Prophetie, das Gesetz und das religiöse Leben Israels ihren Mittelpunkt. Die Heiligkeit Gottes tritt — von Gen. 2, 3 abgesehen — zuerst Exod. 3, 5 in der Erscheinung Gottes im brennenden Dornbusche, der doch nicht verzehrt wird, zu Tage, welche Erscheinung *Crem.* ein vollkommenes, einzigartiges Symbol der Heiligkeit Gottes in Israel nent, und wird — von Exod. 12, 16 u. 13, 2 abgesehen — in Exod. 15 beim Rückblick auf die vollendete grundlegende Heilstat Gottes an seinem Volke, zum ersten Male nachdrücklich betont: V. 11. „Wer ist wie du unter den Göttern, Jahve? Wer ist wie du verherrlicht *in Heiligkeit*, furchtbar für Loblieder, Wunder tuend"; V. 13: „Du fürest durch deine Gnade das Volk, das du erlöset hast, leitest es durch deine Macht zur Wonung deiner Heiligkeit"; V. 17: „Du wirst sie bringen und pflanzen auf dem Berge deines Erbes, der Stätte, die du zu deiner Wonung gemacht, Jahve, zu dem Heiligtume, Herr, das deine Hände bereitet haben"; V. 18: „Jahve wird König sein immer und ewig". — ,Die grundlegende Heilstat Gottes an Israel, die wunderbare Erlösung aus Aegypten ist geschehen: Gottes Heiligkeit ist ebenso im Gericht über Aegypten wie in der Israel widerfarenen Gnade offenbar geworden und wird sich weiter in dem königlichen Regieren Jahve's, des Bundesgottes entfalten' (*Crem.* S. 44), und zwar in ihrer zweiseitigen Erscheinung, in Gericht und Erlösung. Als Princip des zwischen Gott und seinem Volke aufgerichteten Bundes schaft die Heiligkeit Gottes die Heiligung des Volkes Gottes nicht blos mittelst der demselben gegebenen Lebensordnung (Gesetz und Cultus), sondern auch in den göttlichen Fürungen des Volkes. „Ihr solt heilig sein, denn Ich bin heilig" ist die Grundnorm der Bundesgemeinschaft Israels mit seinem Gotte, mit der näheren Bestimmung: „Ich bin heilig,

Jahve, der euch heiligt (Lev. 21, 8. Ex. 31, 13). Dieses Grundgesetz der Bundesgemeinschaft bildet nicht blos im A. T. für Israel, sondern auch — nur seiner Beschränkung auf Israel entkleidet — im N. T. die Lebensnorm für den Wandel der Christen. Dies deutet der Apostel durch Einfürung jenes Grundgesetzes mit den Worten: διότι (= διὰ τοῦτο, ὅτι) γέγραπται ‚deshalb weil geschrieben steht‘ an.

In v. 17—21 wird die Ermanung weiter ausgefürt, wie die Anknüpfung mit καί zeigt. — V. 17. „Und wenn ihr als Vater anrufet den, welcher one Ansehen der Person richtet nach eines jeglichen Werk, so wandelt in Furcht die Zeit eures Pilgerlebens“. — Die Heiligung in allem Wandel (v. 15) soll in Rücksicht auf Gott ein Wandeln in Furcht sein. Wärend in v. 15 die Verpflichtung zu heiligem Wandel mit dem Hinweise auf die Heiligkeit Gottes, der sie berufen hat, motivirt ist, wird hier der Wandel in Furcht nach dem Kindesverhältnis bemessen, in welchem die Berufenen zu Gott dem unparteiischen Richter stehen. Dem κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον (v. 15) tritt hier (v. 17) das εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν . . . κρίνοντα κατὰ τὸ — ἔργον zur Seite. Das ἐπικαλεῖσθε entspricht dem καλέσαντα. Gott hat die Gläubigen gerufen und sie antworten, indem sie ihn als Vater anrufen. Wer Gott als Vater anruft (ἐπικαλεῖσθαι heißt anrufen, nicht nennen), bekent sich damit als von ihm zum Kinde angenommen. Aber Gott als der Heilige ist auch der Richter, welcher one Ansehen der Person jeden nach seinem ἔργον richtet. ‚Darum darfst du nicht denken, ob du schon einen großen Namen hast, daß du ein Kind oder Son Gottes heißest, daß er darum dein werde schonen, wenn du one Furcht lebest‘ u. s. w. (*Luther*). εἰ — ἐπικαλεῖσθε ist der Form nach conditional, aber der Sinn assertorisch: wenn ihr anruft wie ihr es ja tut. ἀπροσωπολήμπτως ein ἀπ. λεγ., wie προσωπολήμπτης Act. 10, 34 aus πρόσωπον λαμβάνειν gebildet, nach dem hebr. נָשָׂא פָּנִים die Person annehmen, auf die Person Rücksicht nehmen, parteiisch sein. κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον nach dem Werke eines jeden richtet Gott. Der Sing. τὸ ἔργον im Unterschiede von dem Plur. τὰ ἔργα in gleichem Contexte z. B. Röm. 2, 6 bezeichnet das gesamte innere und äußere Verhalten des Menschen, als das eine Werk seines Lebens gedacht (*Huth.*), oder das Leben nach seiner inneren Entwickelung und seiner äußeren Betätigung als einheitliches, geschlossenes Ganzes. Einheitlich gestaltet sich aber der Lebenswandel nach der Grundrichtung des Herzens, entweder vom Glauben an die erkante Warheit aus, oder als Ungehorsam gegen die Warheit. Das ἔργον ist die Frucht, welche der Glaube oder der Unglaube zeitigt. Nach dieser Frucht wird jeder gerichtet. ἑκάστου ist jeder Mensch, nicht blos der Christ, obwol dieser, wenn er im Glauben an Christum zu Gott in den Stand der Kindschaft eingetreten ist, sich durch den Gedanken an das Gericht, welches am Ende dieses Lebens seiner wartet, zu einem der Heiligkeit Gottes entsprechenden Wandel ἐν φόβῳ verpflichtet halten soll. φόβος ist nicht Ehrfurcht, welche der Niedere vor dem Höheren empfindet (*Grot.*), sondern heilige Scheu vor Gott dem Richter, ‚wie sich ein frommes Kind fürchtet, daß es seinen

Vater nicht erzürne‘ (*Luth.*); eine Furcht, welche die Liebe nicht ausschließt, sondern aus ihr fließt und vor Sicherheit und falschem Vertrauen auf die göttliche Liebe und Gnade bewart; vgl. Phil. 2, 12 und 2 Kor. 7, 1. τὸν χρόνον *accus.* der Dauer. παροικία Aufenthalt in der Fremde (Act. 13, 17), hier übertragen auf das irdische Leben der Christen, deren κληρονομία im Himmel ist: s. oben S. 21. *Luther* populär dem Sinne nach treffend: ‚so lange ihr hier wallet‘.

Zur Verstärkung der Ermanung, in Furcht zu wandeln, erinnert der Apostel in v. 18 f. die Gläubigen an den hohen Preis, welchen ihre Erlösung von dem irdischen Sündenwandel gekostet hat.[1] — V. 18. „Da ihr wisset, daß ihr nicht mit vergänglichen Dingen, Silber oder Gold, erlöset worden seid von eurem eitlen, von den Vätern überkommenen Wandel, V. 19. sondern mit dem teuren Blute Christi, als eines fehllosen und unbeflekten Lammes, indem er zwar vor Grundlegung der Welt zuvorerkant, aber am Ende der Zeiten geoffenbart worden um euretwillen, die ihr durch ihn gläubig seid an Gott, der ihn von den Toten erwekt und ihm Herrlichkeit gegeben hat, daß euer Glaube auch Hoffnung zu Gott sei.“ — εἰδότες wissend, da ihr ja wisset. φθαρτοῖς ist nicht Adjectiv und mit ἀργυρίῳ zu verbinden, sondern Substantiv: mit vergänglichen Dingen. Als solche sind dann Silber und Gold als das Kostbarste genant. Dieser Vergleich ist hergenommen von der Loskaufung aus der Schuldhaft, nicht von dem Süngeld, durch welches die dem Herrn geweihte Erstgeburt gelöst wurde (Exod. 30, 12 ff. Num. 3, 41 ff. 18, 16). ἐλυτρώθητε losgekauft seid von dem Knechtsdienste, vgl. 1 Kor. 6, 20. Tit. 2, 14; ματαία ἀναστροφή der eitle d. h. des sittlichen Gehalts entbehrende Wandel. πατροπαραδότου von den Vätern überkommen, durch Erziehung, Unterricht und Beispiel (*Steig.*, *de W.*. *Brckn.* u. A.). Diese Charakteristik des Wandels paßt nur auf Heiden, die außerhalb des Bereichs der göttlichen Heilsoffenbarung stehend den lebendigen Gott nicht erkanten und in den eitlen Gedanken ihres verfinsterten Herzens dahinlebten (Röm. 1, 21. Act. 14, 15. Eph. 4, 17); nicht auf Juden und die ihnen eigentümliche Anhänglichkeit an die Sitte und Ueberlieferung der Väter (*Weiß*, petr. Lehrbegr. S. 179), deren Ueberlieferung sich auf

1) Die Verbindung dieser Vv. mit dem Vorhergehenden verwirft *Hofm.* und faßt den Hinweis auf den Preis, welchen die Erlösung gekostet hat, als Begründung der Ermanung zu ungeheuchelter Bruderliebe v. 22, weil 1. ein solcher Hinweis doch schwerlich die Ermanung, in Furcht zu wandeln, könne verstärken sollen, sondern zur Dankbarkeit und zu rechtem Wandel als zu einer schuldigen Dankeszalung verpflichten würde; 2. weil bei der Verbindung mit dem Vorhergehenden die Ermanung zur Bruderliebe one alle Vermittlung des Uebergangs auf die Ermanung zu heiligem und gottesfürchtigem Wandel folgen würde. Aber liegt denn nicht auch in der Verpflichtung zum Dank für den Preis der Erlösung eine Verstärkung der Manung zu rechtem Wandel in Gottesfurcht? Und die Ermanung zur Bruderliebe wird auch durch den Hinweis auf den Preis, den die Erlösung gekostet hat, nicht vermittelt.

das geoffenbarte Gesetz gründete und deren Ceremoniendienst (*Grot.*) nur eine Veräußerlichung der von den Vätern überlieferten Vorschriften dieses Gesetzes war.

V. 19. Das Lösegeld zur Loskaufung von diesem Wandel besteht in dem teuren Blute, welches Christus als fehl- und fleckenloses Lamm zum Opfer gebracht hat, vgl. Hebr. 9, 25 f. Die W. ὡς ἀμνοῦ — ἀσπίλου sind voraufgestelte Apposition zu Χριστοῦ (*Wiesg.*, *de W.*, *Br.*, *Huth.*), wie in 3, 7 ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει zu dem folgenden τῷ γυναικείῳ (*sc.* σκεύει). Demnach ist nicht αἵματι zu ἀμνοῦ zu ergänzen und Χριστοῦ als erklärender Zusatz zu fassen (*Steig.*, *Schott*), sondern Χριστοῦ hängt von αἵματι ab. Die Prädicate ἀμώμου κ. ἀσπίλου bezeichnen das Lamm als Opfer und sind freie Wiedergabe des תָּמִים וְכָל־מוּם לֹא יִהְיֶה בוֹ, welches in Lev. 22, 21 (LXX) ἄμωμον — πᾶς μῶμος οὐκ ἔσται ἐν αὐτῷ lautet, wogegen תָּמִים Exod. 12, 5 richtiger durch τέλειον übersezt ist. ἄσπιλος komt in der LXX nicht vor, sondern nur bei *Symmach.* Job. 15, 15 und wird von *Hesych.* ἄμωμος, καθαρός erklärt. Der Apostel vergleicht demnach das Blut Christi mit dem Opferblute und betrachtet Christi Tod als Opfertod. Ob nun diese Vergleichung aus Jes. 53, 7 oder von dem Paschalamme hergenommen sei, diese unter den neueren Ausll. streitige Frage läßt sich aus unserer Stelle allein nicht entscheiden, und erhält auch sachliche Bedeutung nur durch die Voraussetzungen, daß dem Schlachten des Paschalammes die Bedeutung eines Sünopfers abzusprechen sei, und daß in Jes. 53, 7 nichts weiter ausgesprochen sei als eine Vergleichung des in Geduld, one Widerstreben leidenden Knechtes Gottes mit einem Lamme, welches one seinen Mund aufzutun zur Schlachtbank gefürt wird. — Das Fehlen des Artikels vor ἀμνοῦ spricht ebenso wenig gegen die Beziehung des Wortes auf das Paschalamm, als die Vergleichung des leidenden Knechtes Gottes in Jes. 53, 7 mit einem zur Schlachtbank gefürten Lamme sich gegen die in Jes. 53, 10 ausgesprochene Warheit, daß der Knecht Gottes sein Leben zum Schuldopfer in den Tod gegeben hat, geltend machen läßt. Die Vergleichung Christi mit einem Lamme hat nicht erst Petrus vorgebracht; schon der Täufer Johannes hat seinen Jüngern Jesum als das Lamm Gottes bezeichnet, welches der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29), und diese Bezeichnung aus der im älteren jüdischen Midrasch messianisch erklärten Weißagung Jes. 53 genommen; s. *m.* Comm. zu Joh. 1, 29. Wenn hiernach Petrus Christum, insofern er sein Blut zur Erlösung vergossen hat, mit einem Opferlamme vergleicht, so hat er bei diesem Vergleiche auch nicht das Paschalamm, sondern die Weißagung Jes. 53 im Auge gehabt, und, wie die von ἀμνοῦ gebrauchten Prädicate lehren, dabei nicht blos an ein ‚Geschehnis', nämlich ‚an das Geschlachtetwerden eines Lammes zu gottesdienstlichem Zweck' (*Hofm.*), gedacht. Die Beziehung auf das Paschalamm wird auch durch die weitere Bemerkung *Hofm.*'s: ‚der Apostel muß die Verwendung eines Lammes im Sinne haben, wo eben gerade ein Lamm und kein anderes Opferthier zur Verwendung kam, und eine solche hatte in einem Falle stattgefunden, wo es sich um eine

Erlösung handelte, welche derjenigen, von der hier die Rede ist, gegenbildlich entsprach', nicht erhärtet; besonders wenn *Hofm.* darauf Gewicht legt, daß das Blut des Paschalammes nicht dazu diente, Israel loszukaufen, sondern um es vor dem Gericht zu bewaren, das über Aegypten erging, so daß die Sünhaftigkeit solches Blutvergießens nur mittelbarer Weise mit eingeschlossen sei, da sie sich bei allem gottesdienstlichen Blutvergießen von selbst verstand (*Hofm.* S. 45). Denn diese Deutung steht mit dem Wortlaute ἐλυτρώθητε in direktem Widerspruche. Weiter behauptet derselbe ganz textwidrig: ‚der Apostel vergleicht auch nicht die Erlösung durch Christi Blut mit der durch das Blut eines Lammes, sondern nur das Vergießen seines Blutes mit der Vergießung des Bluts eines fehllosen Lammes'. Denn nicht das Blut*vergießen* hebt Petrus hervor, sondern τιμίῳ αἵματι — Χριστοῦ. Der eitle Wandel ist als Schuldhaft gedacht, aus der Christus durch seinen Opfertod sie erlöst hat. Die Sünde nimt den Menschen gefangen in ihren Dienst, von dem wir durch das Opfer erlöst werden, welches Christus zur Tilgung unserer Sündenschuld gebracht hat (2, 24). Χριστοῦ ist an das Ende des Satzes gestelt, um daran die Aussage v. 20, daß er zwar vor Grundlegung der Welt zuvorerkant, aber am Ende der Zeiten geoffenbart worden ist, anzuknüpfen.

Der Satz προεγνωσμένου *cet.* enthält keine prädicative Bestimmung über Christum, denn προεγν. hat keinen Artikel, sondern nur eine Erläuterung der vorhergegangenen Aussage über die Erlösung mit dem kostbaren Blute Christi. Der Nachdruck dieses Erläuterungssatzes liegt auf dem am Ende stehenden δι' ὑμᾶς, welches nicht blos zu φανερωθέντος, sondern zu dem mit μέν und δέ zu einer Aussage verbundenen προεγνωσμένου und φανερωθέντος gehört. Um euretwillen — sagt der Apostel — ist Christus nicht nur am Ende der Zeiten geoffenbart, sondern auch schon vor Grundlegung der Welt zuvorerkant worden. Die Zuvorerkennung und die Offenbarung wird aber von Christo ausgesagt in Bezug auf die Erlösung, die er vollbringen solte. Χριστός ist Amtsname des vor Grundlegung der Welt als Erlöser vorhererkanten Sones Gottes, der am Ende der Zeiten in Jesu auf Erden erschienen ist. προεγνωσμένος nicht *praedestinatus* oder *praeordinatus* (*Beza*), noch vorausgewußt, sondern in der S. 39 zu πρόγνωσις erörterten Bedeutung: zuvorerkant, d. h. zum Object eines zugeneigten Erkennens gemacht. Durch προ ist ἐγνωσμ. ausdrücklich als ein vor Gründung der Welt geschehenes Erkennen bezeichnet. Die Erlösung des Menschengeschlechts ist im Liebesrate des dreieinigen Gottes vor der Weltschöpfung d. i. in dér vorzeitlichen Ewigkeit gefaßt, und in diesem Ratschlusse hat Gott Christum nicht nur als den erkant, der durch seine Offenbarung in der Welt die gefallene Menschheit erlösen werde, sondern ihn als solchen auch zum Objecte seines zugeneigten Erkennens oder seiner Liebe gemacht. Da aber der dreieinige Gott als Vater, Son und Geist diesen Ratschluß gefaßt hat, so ist es zwar nicht der im Pleroma der Weltzeit Mensch gewordene Gottesson, den Gott als Erlöser vorhererkant hat, sondern der ewige Gott wesensgleiche Son,

der Logos (Joh. 1, 1); aber statt des Logos ist Christus als Erlöser genant, weil mit dem Ratschlusse zugleich seine Verwirklichung beschlossen worden, die er nur als Gottmensch vollbringen konte, weil es galt, die nach Gottes Ebenbilde geschaffene, mit Freiheit des Willens begabte Menschheit, die durch Misbrauch ihres freien Willens der Sünde und dem Tode anheimgefallen war, vom Verderben zu erlösen, mit dem heiligen Gotte zu versönen und wieder in Lebensgemeinschaft mit ihm einzusetzen, vgl. Kol. 1, 14–20. In dem ewigen, gottgleichen Sone ist Christus der menschgewordene Son Gottes ratschlußmäßig vorauserkant und Gegenstand der göttlichen Liebe, weil — um menschlich von diesem unergründlichen Geheimnisse der göttlichen Liebe zu reden — der Son mit dem Vater die Erlösung beraten und aus freier Liebe die Ausfürung übernommen hat; vgl. Phil. 2, 6—8. — φανερωθέντος bezieht sich auf die Menschwerdung des Sones Gottes, um das Werk der Erlösung auszufüren, dagegen 5, 4 auf die Wiederkunft Christi zur Vollendung des Reiches Gottes. ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν χρόνων im lezten der Zeitperioden, indem der ganze Zeitraum von der Menschwerdung Christi bis zu seiner Wiederkunft als die lezte Weltperiode gedacht ist, wie Hebr. 1, 1; verschieden von καιρὸς ἔσχατος lezte Zeit v. 5 als Abschluß der lezten Weltperiode. φανερωθ. Aorist im Unterschiede vom Partic. Perf. erklärt sich daraus, daß die Offenbarung als ein zeitlicher Act gedacht ist, dem das Vorauserkennen vorausgegangen ist. Vorzeitlich war er vorauserkant, in der Endzeit ist er geoffenbart worden.[1] Die leztere steht aber, wie *Hofm.* richtig be-

1) Dagegen meint *Weiß* (bibl. Theol. S. 160 f.), daß φανερωθείς wegen seiner absichtlichen Beziehung auf das εἰδότες v. 18 nicht auf die durch die Erscheinung auf Erden erfolgte Kundmachung Christi, sondern auf die Kundmachung Christi in seiner Bedeutung als messianischer Erlöser (v. 18) durch seinen Tod (v. 19) und seine Erhöhung (v. 21) zu beziehen und diese Kundmachung dem Verborgensein derselben im göttlichen Ratschlusse entgegengestelt sei. Dieser Deutung liegt die Vorstellung zu Grunde, daß nicht die reale Person Christi, sondern die im göttlichen Ratschlusse liegende Messiasidee Gegenstand des προγινώσκειν und des φανεροῦν sei (petrin. Lehrbegr. S. 245). Allein προγινώσκειν ist ein Willensact Gottes, vermöge dessen er sich nicht eine Messiasidee, sondern die Person, welche Christus heißt, im voraus aneignet. ‚Steht nun — so schließt daraus *Hofm.* richtig — diesem προγινώσκειν ein φανεροῦν gegenüber, so kann lezteres auch nur nach Maßgabe dieses Gegensatzes, also von der innergeschichtlichen Erscheinung des vorweltlich Zuvorerkanten zu verstehen sein, und nicht von einer Offenbarung desselben innerhalb seines geschichtlichen Daseins im Gegensatz gegen eine vorherige Verborgenheit dessen was er war. Und da φανεροῦσθαι nicht das Eintreten in die Wirklichkeit, sondern das Hervortreten in die Offenbarkeit bedeutet, so ist es mit diesem Ausdrucke (vgl. 1 Tim. 3, 16) allerdings gegeben, daß Christus gewesen ist, ehe er geoffenbart wurde, und nicht bekomt er durch den Gegensatz, in welchem er hier zu προγινώσκεσθαι steht, die Bedeutung eines Hervortretens aus der Verborgenheit des göttlichen Ratschlusses, weil eben προγινώσκειν τινά nicht einen göttlichen Ratschluß, sondern einen die Person zum Gegenstand habenden göttlichen Willen bedeutet. Umgekehrt erwächst für προεγνωσμένου aus dem Gegensatze

merkt, nicht im Gegensatz zu einer früheren Zeit, wo er auch schon hätte geoffenbart werden können, sondern hat den Sinn: damit, daß er geoffenbart wurde, ist die Endzeit gekommen. ‚Er war also vorauserkant, ehe die Zeiten begannen, und mit seiner Offenbarung sind sie an ihr Ende gelangt‘. Beides ist um euretwillen geschehen. Dies sezt der Apostel hinzu, nicht um damit Christum zu verherrlichen (*Schott*), sondern um den Lesern durch Erinnerung an das kostbare Gut ihrer Erlösung die Verpflichtung zum Wandeln in der Furcht Gottes ans Herz zu legen.

Das δι' ὑμᾶς wird in v. 21 begründet zunächst durch den Relativsatz: „die ihr durch Christum gläubig seid an Gott“.[1] τοὺς πιστούς ist nicht dahin zu deuten: ‚weil und sofern sie glauben‘, wonach der Apostel sagen würde, daß ihr Glaube sie zu solchen mache, um deretwillen Christus geoffenbart worden, oder ‚denen zu Gute die durch Christi Offenbarung geschehene Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens geschehen ist‘ (*Schott*). Die Worte sagen einfach aus, daß die Leser durch Christi Offenbarung zum Glauben an Gott gekommen sind, erhalten aber ihre nähere Bestimmung erst durch den zu εἰς θεόν gehörenden Zusatz: „welcher ihn von den Toten erwekt und Herrlichkeit ihm gegeben hat“. Auch dieser Zusatz ist nicht dahin zu erklären, daß sie durch Christi Auferweckung und Verherrlichung oder durch des Auferwekten und Verherrlichten Selbstbetätigung an ihnen zum Glauben an Gott gelangt sind (*Wiesg.*, *Schott*), sondern dienen nur zur Charakterisirung ihres Glaubens an Gott. Den Gedankengang dieses V. hat *Hofm.* richtig so dargelegt: ‚Daß sie überhaupt an Gott glauben, verdanken sie Christo, one dessen Offenbarung in der Welt sie Gott nicht kennen gelernt hätten. Daß ihn aber Gott von den Toten auferwekt und ihm Herrlichkeit gegeben hat, macht ihren Glauben an Gott zu dem hoffnungsreichen, der er ist‘. — Diese Absicht, welche der Apostel bei δι' ὑμᾶς v. 20 im Auge hat, ist in dem mit ὥστε angefügten lezten Satz ausgesprochen: „so daß euer Glaube auch Hoffnung zu Gott ist“. Diesen Satz so zu übersetzen, haben *Weiß*, *Huth.*, *Brckn.*, *Hofm.*, *Schott* richtig erkant. Die gewönliche Uebersetzung z. B. bei *Luth.*: ‚daß ihr Glauben und Hoffnung zu Gott haben möchtet‘ ist mit der Stellung des ὑμῶν zwischen τὴν πίστιν und τὴν ἐλπίδα kaum vereinbar, da in der einzigen analogen Stelle Eph. 3, 5 τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις das αὐτοῦ nur zu ἀποστόλοις gehört. Auch ergibt die Uebersetzung, daß euer Glaube und die Hoffnung auf Gott

φανερωθέντος, weil lezteres nur von dem schon Vorhandenen gesagt sein kann, die Vorstellung, daß der Gegenstand dieses Zuvorerkennens nicht überhaupt erst werden solte, um das zu sein, als was er vorhererkant worden ist, sondern nur in der Art vorhererkant worden ist, das er das sein solte, als was er Χριστός heißt‘.

1) Die Lesart τοὺς πιστοὺς εἰς in *AB Vulg.* ist als ungewönliche Ausdrucksweise mit Recht von *Lchm.*, *Tischend.*, *Gebh.*, *Wiesg.*, *Huth.*, *Schott* der *rec.* τοὺς πιστεύοντας in ℵ*CKLP*, für die sich *Hofm.* nach überwiegender Bezeugung entschieden hat, vorgezogen worden.

gerichtet sei, einen Gedanken, welcher der Hauptsache nach schon in πιστοὺς εἰς θεόν viel bestimter ausgesprochen ist, wärend das zu τὴν πίστιν ὑμῶν zugesezte καὶ ἐλπίδα ganz unmotivirt bliebe. Erklärt man aber: daß euer Glaube und eure Hoffnung Glaube und Hoffnung zu Gott sei, so wird der Satz vollends nichtssagend. — Der Apostel hebt in diesem V. ein Zwiefaches hervor: *a.* daß die Leser der Offenbarung Christi Glauben an Gott verdanken, *b.* daß vermöge der Auferweckung und Verherrlichung Christi ihr Glaube auch Hoffnung zu Gott ist. δόξαν αὐτῷ δόντα d. h. durch die Himmelfahrt zur Herrlichkeit erhoben (vgl. Act. 2, 33 f. Eph. 1, 20). Worin die Hoffnung zu Gott besteht, hat Petr. in v. 4 u. 5 ausgesprochen. Wie er dort Gott dafür preist, daß er uns durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten zu lebendiger Hoffnung des im Himmel aufbewarten Erbes wiedergeboren hat, so hebt er hier am Schlusse seiner Ermanung zu heiligem Wandel in Gottesfurcht die Tatsache, daß der Glaube an Gott diese Hoffnung gewärt, als Zweck der Offenbarung Christi hervor, um den Lesern ans Herz zu legen, daß sie dafür Gott durch ihren Wandel preisen sollen. Nach diesem Zwecke ist auch die Hervorhebung, daß Christus δι' ὑμᾶς vor aller Zeit zuvorerkant und am Ende der Zeiten geoffenbart worden, zu verstehen. Die Auferstehung und Verherrlichung Christi bildet zwar für alle Gläubigen den Grund der Hoffnung auf die ewige Seligkeit (vgl. Röm. 8, 11. 17), aber Petrus schreibt δι' ὑμᾶς (nicht ἡμᾶς v. 4), weil er die Gemeinden, an die er seinen Brief richtet, durch Belebung dieser Hoffnung für die Bewärung ihres Glaubens im Wandel unter den Versuchungen und Trübsalen dieser Welt stärken will.

V. 22—25. **Ermanung zu ungefärbter Bruderliebe.** — V. 22. „Eure Seelen machet geweiht in Gehorsam der Warheit zu ungeheuchelter Bruderliebe und liebet von Herzen einander brünstig." — Formell ist diese Ermanung durch keine Partikel an die vorhergehende angeknüpft, aber sachlich durch den Rückweis des ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας auf ὡς τέκνα ὑπακοῆς v. 14 mit der Heiligung des Wandels in Gottesfurcht in Parallele gestelt, wie die Liebe des Nächsten im Gesetze das Correlat zur Liebe Gottes bildet.[1] Vgl. Mtth. 22, 37—40

1) Der Versuch von *Hofm.*, durch Verbindung von v. 16—21 mit v. 22 zu einer Periode einen Uebergang zu gewinnen, scheitert nicht nur daran, daß der Inhalt von v. 16—21 zur Einschärfung der vorhergehenden Ermanung zu heiligem, gottesfürchtigen Wandel dient, und v. 21 so abgeschlossen ist, daß jede Verknüpfung mit v. 22 fehlt, sondern auch daran, daß die Aufforderung zur Bruderliebe mit dem Participialsatz τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες eingefürt ist, der eine Vorbedingung der Bruderliebe enthält, die sich aus dem Schlusse des 21. V.: daß euer Glaube auch Hoffnung zu Gott sei, in keiner Hinsicht ergibt. Außerdem nötigt die Verbindung des 22. V. mit v. 16—21 dazu, die in v. 23 folgende Begründung der Ermanung zu Bruderliebe von v. 22 zu trennen und die Vv. 23—25 als Vordersatz mit der 2, 1 anhebenden Vermanung zu verbinden, trozdem daß diese Ermanung durch οὖν als eine Folgerung aus dem Vorhergehenden eingefürt wird.

mit 1 Joh. 4, 20. — ἁγνίζειν geweiht machen, ist ein religiöser Begriff, zunächst die äußere, dann auch die innere Weihung und Heiligung bezeichnend (vgl. *Cremer* S. 58), auch da, wo es wie hier und Jak. 4, 8 die Reinigung von allem unlauteren Wesen ausdrükt. Der Participialsatz gibt die Vorbedingung für die rechte Bruderliebe an. Der Inhalt dieser Vorbedingung ist aber dem Inhalte der Forderung so nahe verwandt, daß der Participialsatz an dem imperativischen Ton des Hauptsatzes teilnimmt (*Hofm.*) und gut deutsch imperativisch wiederzugeben ist. Die Uebersetzung: nachdem (oder da) ihr gereinigt habt (*Beng.*, *Wiesg.*) drükt den Sinn des Partic. Perf. in diesem Zusammenhange nicht richtig aus, in welchem nicht die vollendete Tatsache als Begründung der Ermanung ausgesprochen wird, sondern nur die Aufgabe, die jedesmal erfült sein muß, wenn das ἀγαπᾶν stattfinden soll (*de W.*, *Brckn.*, *Schott*, *Hofm.*). ‚Heuchelfreie, lautere Bruderliebe ist die Gesinnung, die ihnen überhaupt innewonen muß, wenn sie einander je und je — denn dies drükt der aoristische Imperativ aus — so liebhaben sollen, wie es mit ἐκ (καθαρᾶς) καρδίας und ἐκτενῶς gesagt ist‘ (*Hofm.*). ἐν τῇ ὑπακοῇ τ. ἀληθ., one das ungenügend bezeugte διὰ πνεύματος, gibt das Element an, in welchem die Reinigung der Seelen sich vollzieht. ὑπακοή τ. ἀλ. der Gehorsam gegen die Warheit des Evangeliums oder des ihnen verkündigten Wortes. εἰς φιλαδ. ἀνυπόκριτον das Ziel der Reinigung: zu Bruderliebe, die von allem blosen Scheinwesen frei ist, die — wie es 1 Joh. 3, 18 heißt — nicht im Wort und in der Zunge, sondern in Werk und Warheit besteht. Dem ἀνυπόκριτον entspricht im Nachsatze ἐκ καρδίας (καθαρᾶς fehlt in *AB* und ist durch ℵ* *CKL* nicht genügend bezeugt, warscheinlich nur aus 1 Tim. 1, 5 hereingekommen). Die ungeheuchelte Bruderliebe komt aus dem Herzen, vgl. Mtth. 18, 35. Diese ihre Quelle betont Petrus und fügt zu ἀγαπήσατε noch ἐκτενῶς hinzu: mit angespannter Kraft — ‚die anhaltende Intensität der Liebe‘ (*Huth.*) ausdrückend. — Diese Ermanung wird v. 23 durch den Hinweis auf die Wiedergeburt begründet.

V. 23. „Da ihr wiedergeboren seid nicht aus vergänglichem, sondern unvergänglichem Samen durch lebendiges und bleibendes Wort Gottes“. — Die Wiedergeburt wird mit ἐκ σπορᾶς — ἀφθάρτου nach ihrer ursächlichen Entstehung und mit διὰ λόγου *cet.* nach dem sie bewirkenden Mittel beschrieben. Die ursächliche Entstehung wird negativ und positiv bestimt. Sie ist nicht, wie die natürliche Geburt, aus vergänglichem Samen hervorgehend. σπορά das Säen, die Saat, das Gesäete = der Same, wie σπόρος, hier tropisch vom *semen humanum* Joh. 1, 13. Vergänglich ist der Same der natürlichen Geburt, weil sie Geburt von Fleisch ist, Fleisch von Fleisch (Joh. 3, 6), alles Fleisch aber vergeht, vgl. v. 24. Den Gegensatz zur Geburt von Fleisch (ἀλλὰ ἀφθάρτου) bildet Joh. 3, 6 u. 8 ἐκ τοῦ πνεύματος oder ἐκ τοῦ θεοῦ 1 Joh. 3, 9. Aber nicht der Same als solcher wirkt die Geburt, sondern die dem Samen inhärirende Kraft, beim Pflanzensamen dessen Keimkraft, bei menschlichem Samen die schöpfungsgemäß verliehene

Zeugungskraft; bei der Wiedergeburt oder der Geburt aus Gott oder dem Geiste das Wort Gottes vermöge der ihm innewonenden lebenwirkenden Kraft. Der λόγος τοῦ θεοῦ ist nach der ausdrücklichen Erklärung v. 25 das im Evangelium verkündigte Gotteswort. Diesem Worte sind nach seiner hier in Betracht kommenden Wirkung die Prädicate ζῶντος und μένοντος beigefügt. ζῶν lebend d. h. Leben besitzend und wirkend; μένων bleibend d. h. von ewig dauernder Kraft und Wirkung. Bei διὰ λόγου fehlt der Artikel, weil hier das Wort Gottes nicht in *concreto* als Zeugungsmittel genant, sondern nur hervorgehoben werden soll, durch welch ein Wort sie wiedergeboren sind: durch ein lebendiges Gotteswort und ein bleibendes. Die Stellung des θεοῦ zwischen den beiden Prädicaten dient dazu, die in μένοντος ausgedrükte Eigenschaft mit Nachdruck hervorzuheben, wie aus dem folgenden Schriftcitate zu ersehen. — Ueber das Motiv, welches den Apostel leitete, eben diese Eigenschaften des Wortes Gottes, namentlich das μένον hervorzuheben, haben die Ausll., welche auf diese Frage eingehen, verschiedene Vermutungen geäußert. Da der Gehorsam der Warheit als das Element genant ist, in welchem die Reinigung der Seele für die Bruderliebe sich vollzieht, so meint *Wiesg.*, dieser Gehorsam reinige hier die Seele insofern, als durch ihn ein unvergängliches, dem Worte immanentes und darum die Kraft warer Liebe in sich tragendes Leben angeeignet wird. Dies ist allerdings richtig, und daraus läßt sich wol erklären, daß dem Worte Gottes als dem vorzüglichen Mittel der Wiedergeburt das Prädicat ζῶν gegeben wird; aber nicht auch das Prädicat μένων, auf welches doch schon durch seine Stellung im Satz und durch das folgende Citat besonderer Nachdruck gelegt ist, läßt sich daraus erklären. *Olshausen* u. *Harleß* bei *Wiesg.* ergänzen daher zwischen v. 22 und 23 den Gedanken, daß die brünstige Bruderliebe aus der Gottesliebe resultire und notwendig mit ewiger Liebe zusammenhänge. Aber aus dieser, gar nicht angedeuteten Ergänzung läßt sich doch schwerlich das Motiv herleiten, dem Worte Gottes oder der durch das Wort erzeugten Bruderliebe das Prädicat μένων zu geben; es sei denn, daß man dem ἐκτενῶς ἀγαπᾶν die Bedeutung anhaltender, ausdauernder Liebe beilegt, die ἐκτενῶς nicht hat. Wir dürfen wol das Motiv zur Hinzufügung des Präd. μένων zu ζῶν nicht in der Absicht suchen, damit die Ermanung zu brünstiger Bruderliebe unmittelbar zu verstärken, sondern den Anlaß dazu nur in der Beschreibung der Wiedergeburt, als nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen hervorgehend, suchen. Dieser Gedanke erinnerte den Apostel an das, was er im Eingange des Briefs über die Wiedergeburt gesagt hatte, daß dieselbe lebendige Hoffnung auf das unvergängliche Erbe gewäre (v. 4 f.). Im Rückblick auf diese Frucht der Wiedergeburt sezt er hier zu dem ζῶν noch das μένων hinzu, um die Leser zu ermanen, als Wiedergeborene sich brünstiger Bruderliebe zu befleißigen und diese Ermanung mit dem vom Worte Gottes prädicirten μένων zu begründen.

V. 24. 25. „Denn alles Fleisch ist wie Gras und alle seine Herrlichkeit wie des Grases Blume; verdorret ist das Gras und die Blume abgefallen. Das Wort des Herrn aber bleibet in Ewigkeit. Dies aber ist das Wort, welches euch verkündigt worden.“ Dieser Ausspruch ist aus Jes. 40, 6 u. 8 genommen, aber frei aus dem Gedächtnisse nur nach seinem wesentlichen Inhalte angefürt. Vor χόρτος ist zur Verdeutlichung ὡς eingeschoben, כָּל־חַסְדּוֹ nach der LXX durch πᾶσα δόξα αὐτῆς (mit Aenderung des ἀνθρώπου in αὐτῆς) wiedergegeben und דְּבַר אֱלֹהֵינוּ τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν (LXX) in τὸ ῥῆμα Κυρίου geändert. Den prophetischen Spruch fürt Petrus mit διότι ein, one Hinweis auf die Schrift, weil er ihn weder als göttliches Gebot, wie das Citat in v. 16, noch als eine in Erfüllung gehende Weißagung, wie die 2, 6 angefürten Worte verwendet, sondern nur als eine Aussage über die Vergänglichkeit alles Irdischen und das ewige Bestehen des Wortes Gottes zur Bestätigung dessen, was er über die bleibende Bedeutung des Wortes Gottes gesagt hatte. In Jes. 40 sind die angefürten Worte prophetischen Inhalts, zur Bestätigung der Verkündigung der Erlösung des Volkes Gottes aus seiner Knechtschaft dienend. Der Apostel verwendet sie zur Begründung seiner Aussage über die Kraft des die Wiedergeburt wirkenden Gotteswortes. πᾶσα σάρξ im A. T. Bezeichnung der Menschheit in ihrem natürlichen, des Lebensgeistes aus Gott entbehrenden Zustande. δόξα αὐτῆς, hebr. חַסְדּוֹ ihre Anmut, Grazie. Die Aorist. ἐξηράνθη und ἐξέπεσεν als Wiedergabe des hebr. Perfectums drücken eine von vielen Fällen abstrahirte Erfarungstatsache aus. ῥῆμα κυρίου wälte Petrus statt ῥ. τοῦ θεοῦ ἡμῶν, weil ihm יהוה in Gedanken vorschwebte. Von diesem Worte, das ewig bleibt, sagt der Apostel: dieses ist das euch im Evangelium verkündigte Wort. εἰς ὑμᾶς zu euch hin ist eindringlicher als ὑμῖν. Aus dieser Anwendung des Spruches auf die evangelische Verkündigung ergibt sich von selbst die Nutzanwendung, daß auch das neue Leben, welches durch die Kraft des ewigbleibenden Gotteswortes erzeugt wird, ewigen Bestand hat, und die Wiedergeborenen sich der Hoffnung getrösten können, das im Himmel ihnen aufbewarte Erbe zu erlangen.

Cap. II, 1—10. **Ermanung: unter Ablegung aller mit ungeheuchelter Bruderliebe unverträglichen Sünden nach der lauteren Speise des Wortes Gottes zu begehren und durch Anschluss an den Herrn sich als heiliges, priesterliches Volk des Eigentums zu beweisen.** — V. 1—3. „So leget nun ab alle Bosheit und allen Trug und heuchlerisches und neidisches Wesen und alles üble Nachreden, und seid als jüngstgeborene Kindlein begierig nach der geistigen, lauteren Milch, damit ihr in Kraft derselben wachset zur Seligkeit, wenn ihr geschmekt habt, daß gütig ist der Herr“. — Wie 1, 21 der positiven Ermanung in einem Participialsatze die Vorbedingung derselben voraufgestelt ist, so ist auch hier in dem Participe ἀποθέμενοι die unerläßliche Bedingung für das Begehren nach dem lauteren Worte Gottes zum Wachstume des neuen Menschen zuerst genant und der positiven Manung untergeordnet. Die Ermanung selbst

aber wird durch das in den Vordersatz eingefügte οὖν als eine Folgerung aus dem Vorhergehenden eingefürt, dem sie sich auch im Inhalte eng anschließt, da nicht nur ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη auf das ἀναγεγεννημένοι (1, 23) zurückweist, sondern auch in der Abmanung (v. 1) lauter Untugenden genant sind, welche mit ungeheuchelter Bruderliebe unverträglich sind. Zwar meint *Hofm.*, daß das was sie nach v. 1 abtun sollen, in kaum entsprechendem Gegensatze zu der 1, 22 geforderten ungeheuchelten Bruderliebe stehe, da die hinter der Bösartigkeit (κακία), die sich in keiner Gestalt bei ihnen finden soll, aufgezälten Untugenden, List, Heuchelei, Neid und übles Nachreden, nicht zunächst Versündigungen am Nächsten, sondern der Verderbtheiten des eigenen Selbst und das Widerspiel von Lauterkeit und Herzensgüte sind. Aber ist denn nicht die Verderbtheit des eigenen Selbst die Wurzel aller Sünden, die im Verkehr mit den Nebenmenschen sich als das Widerspiel ungeheuchelter Bruderliebe zeigen? — Die abzulegenden Sünden sind durch das dreimalige καί in drei Gruppen geteilt. Voran steht κακία d. i. nicht Schlechtigkeit überhaupt, *vitiositas*, sondern wie in den Aufzälungen Röm. 1, 29. Kol. 3, 8. Eph. 4, 31. Bosheit, *malignitas*, die im Verhalten gegen den Nächsten seine Person oder seinen Besitz geistig wie leiblich zu schädigen trachtet; mit πᾶσα verbunden, wie Eph. l. c. Bosheit jeder Art. Aus ihr entspringt die folgende Gruppe: πάντα δόλον jede Art List oder Hinterlist, die dem Anderen Nachteil und Schaden zuzufügen sucht, und ὑποκρίσεις καὶ φθόνους die verschiedenen Aeußerungen der Heuchelei und die mannigfaltigen Regungen des Neides, der Misgunst, worin der δόλος zu Tage tritt. — Die dritte Gruppe bilden πάσας καταλαλίας alle Arten von Verleumdung und übler Nachrede, um den Nächsten um seinen guten Namen zu bringen. Die Forderung, alle diese Unlauterkeiten abzulegen, entspricht der Vermanung zu ungeheuchelter Bruderliebe (1, 22); doch nimt der Apostel weder diese selbst, noch mit οὖν den Grund dieser Vermanung, nämlich das durchs Wort gewirkte Leben der Wiedergeburt, wieder auf (*Schott*), sondern zieht aus der Vermanung 1, 22 f. nur eine Folgerung für die positive Ermanung zum Wachsen in dem durch die Wiedergeburt gepflanzten neuen Leben.

V. 2. Diese positive Ermanung begründet er mit dem aitiologischen ὡς als (nicht: wie) vor ἀρτιγενν. βρέφη. Damit markirt er aber nicht das kindliche Wesen der Christen, vielmehr will er mit Bezug auf ἀναγεγενν. (1, 23) die Leser in Rücksicht auf das noch ferne Ziel des Mannesalters als solche, die erst vor kurzem neugeboren sind, bezeichnen (*Huth.*). Das ἀρτιγενν. βρέφη ist nicht einfache Wiederaufnahme des ἀναγεγεννημένοι, oder Spezialisirung des allgemeinen Begriffs der Wiedergeburt durch die neuen Momente ἀρτιγ. βρέφη zu dem des Neugeborenseins, oder nur ‚genauer präcisirte Form‘ der in v. 1 ausgesprochenen Abmanung (*Schott*); sondern verhält sich zu ἀναγεγενν. wie die Lebensentwickelung zur Lebensentstehung. Als eben erst Neugeborene sollen wir nach geistiger Narung begierig sein, um das Wachstum des Lebens zu fördern. Diese Narung nent der Apostel,

der Bezeichnung ἀρτιγενν. βρέφη entsprechend, γάλα Milch, die Narung junger Kindlein, nicht im Gegensatze gegen die starke Speise gereifter Christen, wie 1 Kor. 3, 2. Hebr. 5, 12, sondern im Gegensatz zur Speise des Lebens vor der Wiedergeburt und bestimt sie näher durch die Prädicate λογικὸν ἄδολον. Das Präd. λογικόν geistig im Gegensatze von σωματικόν, einer den Körper oder das leibliche Leben närenden Speise, heißt nicht: ‚vernünftig', wie *Luther* nach dem *rationabile* der Vulg. das Wort hier und Röm. 12, 1 übersezt, jedoch richtig erklärt: ‚d. i. geistlich, die man mit den Seelen schöpft, die das Herz muß saugen'. Die Bedeutung geht von λόγος Wort, nicht: Lehre aus, so daß λογικὸν γάλα = γάλα τοῦ λόγου wäre, und hat den Sinn: die aus dem Wort stammende oder dem Worte Gottes entsprechende Milch, wobei man freilich nicht mit *Clem. Alex.*, *Augustin* u. *Weiß* (petrin. Lehrbegr. S. 187 u. Bibl. Theol. S. 154) an Christus als das lebenzeugende Wort zu denken hat. Sachlich ist das im Evangelium verkündigte Wort Gottes als geistige Speise gemeint. — Das andere Prädicat ἄδολον ist nicht mit Rücksicht auf γάλα (unverfälschte Milch) gewält, sondern bedeutet: one Arglist, nicht durch menschliche Zutat verfälschtes Gotteswort. ἐπιποθήσατε drükt das sehnliche Verlangen aus, vgl. Phil. 2, 26. — Mit ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξ. wird der Zweck dieser geistigen Narung angegeben. ἐν αὐτῷ kraft des λογικὸν γάλα. Das Verb. αὐξάνεσθαι intrans. wachsen, heranwachsen zur Reife des Mannesalters. Das Ziel des Wachstums ist εἰς σωτηρίαν das Heil in seiner Vollendung, die Seligkeit, vgl. 1, 9. Um dieser Manung größeren Nachdruck zu geben, sezt der Apostel in v. 3 die Bedigung hinzu, unter welcher das Begehren nach dem lauteren Worte Gottes die genante Frucht bringt: ‚wenn ihr geschmekt habt, daß der Herr gütig ist'. Der *rec.* εἴπερ haben die neueren Ausll. mit Ausnahme *Hofm.*'s die Lesart εἰ in ℵ*AB mit Recht vorgezogen. εἰ ist zwar hypothetisch wie 1, 17, aber nicht dubitativ, sondern wie schon *Gerhard* bemerkt hat — *non est dubitantis, sed supponentis, quod factum sit.* Die Worte sind freie Anwendung von Ps. 34, 2: „Schmecket und sehet, daß der Herr gütig ist", mit Weglassung des für diese Verwendung des Spruchs nicht passenden καὶ ἴδετε. Das W. γεύεσθαι ist zwar ein von der Narung hergenommener Tropus, aber nicht mit Anspielung auf γάλα gewält und nicht mit *süß* zu übersetzen, was nicht zu ὁ κύριος paßt. Der Herr, im Ps. יהוה, ist hier Christus, wie aus dem Folgenden erhellt. Seine Güte gibt der Herr uns zu schmecken in der Milch seines Wortes, der im Evangelium uns dargebotenen geistigen Speise.

V. 4—6. „Zu ihm kommend, einem lebendigen Stein, von Menschen zwar verworfen, bei Gott aber auserwält, kostbar, lasset auch ihr euch erbauen, ein geistiges Haus zu heiligem Priestertum, darzubringen geistliche Opfer, Gott wolgefällige durch Jesum Christum; dieweil in der Schrift steht: Siehe ich lege in Zion einen auserwälten, köstlichen Eckstein, und wer auf ihn vertraut, soll nicht zu Schanden werden." — Die Vv. enthalten nicht eine neue Ermanung (*Huth.*),

sondern nur die Fortsetzung der in v. 2, unter einem neuen Bilde, um das αὐξάνεσθαι εἰς σωτηρίαν näher zu bestimmen. Ueber ἐποικοδομεῖσθε sind die Ausll. geteilter Ansicht, ob es Indicativ oder Imperativ ist; aber die Gründe, welche nach dem Vorgange von *Beza, Gerh.* u. A. noch *Weiß* u. *Hofm.* für die erste Ansicht geltend machen, sind nicht durchschlagend. Die Bemerkung von *Hofm.*: ‚der Satz sei notwendig indicativisch aufzufassen, weil er an χρηστὸς ὁ κύριος angefügt ist, so daß gesagt sein muß, wozu ihnen die Gütigkeit des Herrn gedeiht', hat schon *Huth.* eine Behauptung one Grund genant, ‚da durch jene Anfügung auch gesagt sein kann, wozu sie sich die Gütigkeit des Herrn gedeihen lassen sollen'. Dagegen spricht für die imperativische Fassung die Aenlichkeit der Structur des ganzen Satzes mit dem vorhergehenden, an den er durch ὃν angeknüpft ist. Dem ἐποικοδομεῖσθε geht ein Particip vorauf, wie ein das Subject näher bestimmender Zusatz mit ὡς in v. 1 u. 2. Sodann sezt das Partic. προςερχόμενοι eine Selbsttätigkeit der Leser voraus, die mehr für eine Ermanung (Imperativ) als für eine Aussage (Indicativ) paßt. Endlich das καὶ αὐτοί stelt dem, was von Gottes Seite zur Herstellung einer Gemeinde geschehen ist, dasjenige gegenüber, was nun entsprechend *ihrerseits*, soviel an ihnen ist, zur Herstellung dieser Gemeinde geschehen soll, wogegen bei der indicativischen Auffassung καὶ ὑμεῖς wie Eph. 2, 22 zu erwarten wäre (*Schott*). Das Particip προςερχόμενοι drükt die Bedingung für das ἐποικοδομεῖσθε aus. προςέρχεσθαι im N. T. gewönlich mit dem Dativ verbunden, in der Bed. in Verkehr mit jem. treten, hier mit dem Accusativ in der Bed. hinzutreten zu jem., trop. sich ihm anschließen, ist der bezeichnendere Ausdruck für das folgende Bild. Das part. Präs. bezeichnet das Hinzutreten als ein stetig geschehendes, nicht als ein für alle mal geschehen, wie *Luther*'s Uebersetzung: zu welchem ihr gekommen seid. Zwar lebt der Wiedergeborene bereits in der Gemeinschaft mit Christo, aber er soll sich immer und vollgültiger an ihn anschließen, immer von neuem zu ihm hinzutreten und in Lebensgemeinschaft mit ihm versenken. λίθον ζῶντα ist Apposition zu ὅν, mit welcher Petrus zu dem Bilde eines Baues übergeht und dabei schon die im Folgenden citirten Aussprüche des A. T. im Sinne hat. λίθος ζῶν heißt Christus nicht blos um λίθος als bildlichen Ausdruck zu markiren, sondern um das eigentümliche Wesen dieses λίθος anzugeben, als in welchem die Fülle des Lebens beschlossen ist, die von ihm auf die Gemeinde ausgeht, also nicht blos: der das Leben selbst hat, sondern auch: der den Toten Leben gibt. Das zweite Moment ist nicht auszuschließen (*Hofm.*), vielmehr darin angedeutet, daß die zu Christo Hintretenden durch den Anschluß an ihn lebendige Steine werden. — Von dem λίθος ζῶν wird ausgesagt: ‚von Menschen zwar verworfen, aber bei Gott erwält' (παρὰ θεῷ *Deo judice*). ἀνθρώπων und θεῷ haben keinen Artikel, weil es nur darauf ankam, das menschliche und das göttliche Verhalten einander entgegenzusetzen, one die Menschen, die ihn verworfen, näher zu bestimmen. Die Verwerfung geschah mit der Kreuzigung; die göttliche

Erwälung hat sich in der Auferweckung und Verherrlichung Christi manifestirt. Das Partic. Perf. ἀποδεδοκιμασμένον drükt die Verwerfung als vollendete Tatsache nach ihrem Fortbestande aus, wodurch es die Bedeutung eines Adjectivs erhält, zu dem die folgenden aus Jes. 28, 16 entnommenen Adjective ἐκλεκτόν, ἔντιμον den Gegensatz bilden.

V. 5. Mit καὶ αὐτοί wird das πρὸς ὃν προςερχόμενοι weiter gefürt. Die in dem καὶ αὐτοί angedeutete Gleichstellung der Christen mit Christo wird durch ὡς λίθοι ζ. näher bestimt. Als lebendige Steine sollen sie durch Anschluß an Christum sich bauen lassen.[1] Die Form οἰκοδομεῖσθε ist wol nicht Medium in reflexiver Bedeutung: bauet euch (*Luth.*, *Steig.*), sondern Passivum, wie in Eph. 2, 20. Kol. 2, 7: werdet gebaut, laßt euch erbauen. οἶκος πνευματικός ist bei der Lesart εἰς ἱεράτευμα (die nach ℵ*ABC* für ursprünglich zu halten, da εἰς nur in *KLP* u. Verss. fehlt) als Apposition zu dem Subject von οἰκοδομεῖσθε zu fassen (*Hofm.*), wogegen bei der Lesart one εἰς die beiden Begriffe, geistiges Haus und heiliges Priestertum, coordinirt wären und beide das Ziel des οἰκοδ. angeben würden: zum geistigen Hause, zum heiligen Priestertum, und lezteres nur den weiteren Erfolg ausdrücken würde. Dabei wäre der Uebergang von der Vorstellung eines Hauses zu der einer Priesterschaft ganz unvermittelt, wärend εἰς diesen Uebergang passend vermittelt. Denn als Apposition zu οἰκοδ. bestimt οἶκος πνευμ. die Art des Baues, und εἰς ἱερατ. gibt das Ziel des Baues an. Als lebendige Steine erbaut sind die Christen ein geistiges oder geistliches Haus, welches zum heiligen Priestertum sich gestalten soll. ἱεράτευμα nicht das Priesteramt (2 Mkk. 2, 17) sondern die Priesterschaft. οἶκος πνευμ. ist nicht der Tempel (= ναός); der Tempel war aus materiellen Steinen gebaut und wurde auch durch die ihn erfüllende Schechina kein pneumatisches Haus. πνευματικός heißt das Haus, weil aus lebendigen Steinen d. h. geisterfülten Personen gebaut. Der Uebergang von dem Bilde des Hauses zu dem der Priesterschaft ist durch die Vorstellung der Bestimmung des Hauses zur Wonung für eine Familie vermittelt, und macht bei dem bildlichen Charakter der Rede keine Schwierigkeit, da die durch das Wort Gottes Wiedergeborenen einheitlich als Haus Gottes gedacht (4, 17), nach ihrer Bestimmung als Priesterschaft bezeichnet werden konten. Wie dem οἶκος τοῦ θεοῦ 4, 17 nicht die Idee des Tempels, in welchem Gott wont (1 Kor. 3, 16 f. 2 Kor. 6, 16) zu Grunde liegt, sondern die Vorstellung des Hauses als Familie, so hat Petrus auch hier unter dem Hause sich nicht den Tempel gedacht (gegen *Huth.*). Das geistige Haus ist Bild der Gemeinde, die durch Anschluß

1) Die Rec. οἰκοδομεῖσθε ist durch *A*BKLP* besser bezeugt als das von *Tischend.* und *Gebhardt* vorgezogene ἐποικοδομεῖσθε durch ℵA^2*C al.* und *superaedificamini* der Vulg., das vielleicht nur aus Eph. 2, 20. Kol. 2, 7. Judä 20 geflossen ist. Solte aber auch ἐποικοδομ. ursprünglich sein, so hat es nicht die Bedeutung: auf Christum aufgebaut werden, sondern nur die: zu einem Hause aufgebaut werden.

ihrer Glieder an Christum, mit ihm als ihrem Lebensgrunde zu lebendiger Gemeinschaft verbunden, eine heilige Priesterschaft werden soll, um geistige Gott wolgefällige Opfer darzubringen.

Die Gemeinde der in Christo einheitlich verbundenen Gläubigen nach dem Ziele ihres Strebens als ἱεράτευμα darzustellen, dazu wurde Petrus durch den ins Auge gefaßten Beruf des alten Bundesvolkes veranlaßt. ἱεράτευμα ist, wie aus v. 9 erhellt, aus der göttlichen Verheißung entnommen, welche Mose dem Volke Israel am Sinai vor der Bundschließung verkündigte: ‚Wenn ihr meinen Bund haltet, solt ihr mein Eigentum aus allen Völkern sein, mir ein königliches Priestertum und ein heiliges Volk sein', Exod. 19, 5. 6. Diese Zusage wurde dem alten Bundesvolke nicht verwirklicht, weil es die Bedingung, an die sie geknüpft war, nicht erfülte; blieb aber als Wort des unwandelbar treuen Bundesgottes eine Verheißung, die durch Christum in der Gemeinde des neuen Bundes zur Erfüllung komt, s. v. 9. Im Hinblick auf diese Verwirklichung mant Petr. die Leser, als lebendige Steine sich als geistliches Haas bauen zu lassen zu einem ἱεράτευμα, substituirt aber dem Prädicate βασίλειον Exod. 19, 6 (LXX) ἅγιον, nicht um das neutestamentliche ἱεράτευμα von dem alttestamentlichen zu unterscheiden, denn auch diesem wird im A. T. das Prädicat ἅγιον beigelegt, sondern in dem prägnanten Sinne des Worts als eine Priesterschaft, welcher das ἅγιον insofern wesentlich eignet, als sie ihrem Berufe, heilig zu sein, in allem ihren Wandel entspricht (1, 18) und dadurch in den Stand gesezt ist, geistliche Opfer Gotte darzubringen, nicht sarkische oder Thieropfer, wie sie die alttestamentlichen Priester brachten. πνευματικαί nent der Apostel die Opfer der Christen, als solche, die die Geistesart derer, die sie darbringen an sich haben. θυσίας eig. Schlachtopfer, hier allgemeine Bezeichnung aller Opfer, da im A. T. die Schlachtopfer (Sünd- Brand- und Dankopfer) den Hauptbestandteil der Opfer bildeten. Gott wolgefällig durch Christum. διὰ Ἰησοῦ Χρ. ist nach seiner Stellung warscheinlich mit εὐπροσδέκτους θεῷ zu verbinden, womit aber die Beziehung auf ἀνενέγκαι nicht ausgeschlossen wird, da beim Opfer nicht blos das Material, sondern auch seine Darbringung von wesentlicher Bedeutung ist. Die geistlichen Opfer der Christen bestehen nach Röm. 12, 1 darin, daß wir unsere Leiber als lebendiges, heiliges Opfer darstellen und durch Christum Gott allezeit die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen und preisen, als Lobopfer darbringen (Hebr. 13, 15). Diese Opfer, zu welchen in v. 16 auch εὐποΐα und κοινωνία gerechnet wird, werden durch Christum Gott angenehm, weil wir erst durch die Wiedergeburt in Lebensgemeinschaft mit Christo gesezt und dadurch befähigt werden, uns selbst und unser ganzes Leben dem Dienste Gottes zu weihen. Zwar waren auch die Opfer des aaronitischen Priestertums, wenn sie nach der Vorschrift des Gesetzes gebracht wurden, Gotte wolgefällig, aber nur vermöge göttlicher Gnadenordnung als schattenhafte Vorbilder des vollgültigen Selbstopfers Christi, dessen Darbringung in der Zeitenfülle vor aller Zeit im göttlichen Liebesrate vorherversehen war.

Die Manung, sich durch Anschluß an Christum als geistiges Haus bauen zu lassen, begründet der Apostel in v. 6 aus der Schrift, welche den darin beurkundeten Willen Gottes aufzeigt. διότι wie 1, 6 grundangebend. περιέχει mit ἐν constr. ist selten, z. B. *Joseph. Antt. XI,4, 7,* impersonell gebraucht: *continetur,* ist enthalten. ἐν γραφῇ one Artikel, als Inhalt einer Schriftstelle. Die Stelle findet sich Jes. 28, 16 und ist gedächtnismäßig frei, aber treuer nach dem Grundtexte als nach der sehr ungenauen LXXübersetzung citirt. Im Grundtexte lautet sie wörtlich übersezt so: „Siehe ich gründe in Zion einen Stein, einen Stein der Bewärung, einen köstlichen Eckstein wolgegründeter Gründung — wer da glaubt wird nicht weichen müssen".[1] — Der Stein, welchen der Herr in Zion gründet, ist im Sinne des Propheten nicht die Theokratie oder der Tempel, sondern das Königtum der Verheißung, zusammengedacht mit seinen Jüngern, und speziell in demjenigen seiner Träger, den der Prophet in c. 7—12 als den waren Hort und Retter in den kommenden Drangsalen geweißagt hat (*Delitzsch*), d. i. dem Messias, in welchem das Königtum Davids nach der Verheißung 2 Sam. 7, 12. 16 ewigen Bestand haben soll. Diese Weißagung wird also von Petrus richtig auf Christum gedeutet, in welchem sie zur Erfüllung gelangt ist. Wer auf ihn gläubig vertraut, wird nicht zu Schanden werden. Das πιστεύων entspricht sachlich dem προςερχόμενον v. 4, und οὐ μὴ καταισχυνθῇ weist zwar nicht direct auf εἰς σωτηρίαν v. 4 zurück, bezieht sich aber doch auf das Heil, welches den Gläubigen aus dem Anschlusse an Christum zuteil wird. — Im Folgenden erläutert der Apostel, wie diese Weißagung sich in der christlichen Gemeinde verwirklicht.

V. 7. „Euch nun ist er die Ehre, nämlich denen, welche glauben; Ungehorsamen aber ist er ein Stein, welchen die Bauleute verworfen haben. Dieser ist zum Haupt der Ecke geworden und ein Stein des Anstoßes und Fels des Aergernisses." — Die nähere Bestimmung des ὑμῖν schließt sich mittelst der nachgebrachten und dadurch betonten Apposition: τοῖς πιστεύουσιν an ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ an; wärend ἡ τιμή der positive Ausdruck für οὐ καταισχυνθῇ an ἔντιμον v. 6 anklingt oder vielmehr mit Rücksicht auf diese Bezeichnung des von Gott gegründeten Steins gewält ist. Fraglich ist bei ἡ τιμή nur, ob es Subject oder Prädicat des Satzes und in lezterem Falle ὁ λίθος als Subject anzunehmen ist. Im ersten Fall ist zu übersetzen: Euch ist die Ehre d. h. die Ehre, welche der Herr dem Steine durch Erwälung zum Ecksteine gegeben, komt euch zu gut; im zweiten: euch ist er die Ehre d. h. der von Gott als köstlich erachtete Stein gewärt euch die Ehre,

1) Den hebr. Text הִנְנִי יִסַּד בְּצִיּוֹן אָבֶן אֶבֶן בֹּחַן פִּנַּת יִקְרַת מוּסָד מוּסָּד הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ haben die LXX so wiedergegeben: Ἰδοὺ ἐγὼ ἐκβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον, εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ. — Kürzer als von Petrus ist diese Weißagung mit Worten aus Jes. 8, 14 verwebt, in Röm. 9, 33 angefürt. S. oben S. 17 f.

die in jenen Worten den Gläubigen zugesagt wird. Beide Auffassungen kommen auf denselben Sinn hinaus; der folgende antithetische Parallelsatz ἀπειθοῦσι δὲ *cet.* spricht mehr für die zweite als für die erste Construction, indem dort λίθον ὃν *cet.* Prädicat, folglich das Subject ὁ λίθος zu ergänzen ist. λίθον, wie nach ℵ*C^2*KLP* statt λίθος (Rec.) zu lesen ist, steht *per attractionem* für ὁ λίθος (in *ABC** u. ℵ^c). — Die Worte λίθον ὃν ἀπεδοκ. — — κεφαλὴν γωνίας sind aus Ps. 118, 22 (LXX) genommen und entsprechen dem Grundtext, wo nur οὗτος fehlt. Mit denselben hat Petrus λίθος προςκόμματος κ. πέτρα σκανδάλου aus Jes. 8, 14 nach dem Grundtexte verbunden. Ueber den messianischen Sinn der angef. Psalmworte s. *m.* Comm. zu Mtth. 21, 42, wo sie Jesus seinen Widersachern als ein Wort der Schrift zu bedenken gegeben hat. Petrus fürt sie nicht als Citat an und verbindet damit die aus Jes. 8 entnommenen Worte, mit welchen der Prophet seinen Zeitgenossen einschärfte, daß der Herr, wenn sie ihn nicht fürchten und heiligen, ihnen zum Stein des Anstoßes und Fels des Aergernisses werden wird, an dem sie fallen und zerschellen werden. Die aus beiden Stellen angef. Worte sind nicht mit vielen Ausll. als ein Satz mit ἀπειθοῦσιν zu verbinden, wonach der Apostel sagen würde: den Ungehorsamen ist Christus zum Eckstein und zum Stein des Anstoßes geworden. Dagegen bemerkt *Hofm.*: ‚Der Gedanke, daß Christus den Ungehorsamen zum Eckstein geworden sei, erscheint unmöglich', wärend *Huth.* erklärt: ‚das Verderbliche, was darin für die Ungläubigen liegt, daß der Stein zum Eckstein geworden, sagen die aus Jes. 8, 14 entnommenen Worte aus. In änlicher, nicht ganz gleicher Weise sind die Stellen des A. T. von Paulus Röm. 9, 33 mit einander verflochten, und auch in Luk. 20, 17 u. 18 wird der Eckstein für die Ungläubigen als ein Stein des Verderbens bezeichnet'. Dies alles ist wol ganz richtig, reicht aber zur Rechtfertigung der Verbindung der angefürten Worte mit ἀπειθοῦσιν nicht aus. Zu dieser Verbindung haben die Ausll. sich durch Ps. 118, 22 verleiten lassen, wärend Petrus zu den Psalmworten noch die Worte καὶ λίθος προςκόμματος *cet.* aus Jesaja zugesezt hat, aber beide Stellen nicht als Citat einfürt, so daß die Satzbildung in Ps. 118, 22 für ihn als maßgebend zu erachten wäre. Er hat vielmehr die Psalmworte bei ihrer Verwendung für den zu erläuternden Gedanken in zwei Sätze zerlegt und nur λίθον ὃν ἀπεδοκ. οἱ οἰκοδομοῦντες mit ἀπειθοῦσιν δέ verbunden als Gegensatz zu ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν, aber mit οὗτος ἐγενήθη einen neuen Satz begonnen, in welchem er die zwiefache Bestimmung des λίθος, einerseits für die πιστεύοντες, andrerseits für die ἀπειθοῦντες darlegt, und hat dann zur Verdeutlichung dieser Darlegung die Worte aus Jes. 8, 14 eingefügt, um das in v. 8 ausgesprochene Urteil über die Ungehorsamen daran anzuknüpfen.[1]

1) Hierdurch erledigt sich einfach der Anstoß, welchen *Hofm.* an der Verbindung der alttestamentlichen Worte mit ἀπειθοῦσιν genommen hat, one daß es der seltsamen Construction bedarf, die beiden Sätze ὑμῖν οὖν bis οἰκοδομοῦντες mittelst Ergänzung von ὤν als vorausgeschikte Apposition

οὗτος dieser Stein, den die Bauleute verworfen haben, der aber bei Gott erwält ist, der ist εἰς κεφαλὴν γωνίας geworden; κεφαλὴ γωνίας רֹאשׁ פִּנָּה Haupt der Ecke d. h. der als Hauptstein der Ecke den ganzen Bau stüzt und trägt. καὶ λίθος und ist ein Stein des Anstoßes. Der Wechsel im Ausdruck λίθος προςκ. nicht εἰς λίθον πρ. zeigt, daß λίθος nicht mehr von ἐγενήθη abhängt, sondern die Copula ἐστίν zu ergänzen ist. λίθος προςκόμματος κ. πέτρα σκανδάλου (אֶבֶן נֶגֶף וְצוּר מִכְשׁוֹל LXX λίθος προςκόμματι καὶ πέτρα πτώματι) ist nicht Stein und Fels, an welchem die Ungläubigen Anstoß und Aerger nehmen (*Luth.*), sondern ein Stein und Fels, welcher den Ungläubigen Anstoß und Verderben bringt. So nach dem Grundtexte und auch im Sinne des Apostels; vgl. Mtth. 22, 42 u. 44. Luk. 20, 17. 18.

V. 8. enthält einen neuen Satz, zu welchem in v. 9 der Gegensatz folgt. V. 8. „Die, welche anstoßen, sind dem Worte nicht gehorsame, wozu sie auch gesezt sind. V. 9. Ihr aber seid ein auserwältes Geschlecht, königliches Priestertum, heiliges Volk, Volk des Eigentums, auf daß ihr verkündiget die Tugenden dessen, der aus Finsternis euch berufen hat in sein wunderbares Licht. V. 10. Die ihr einst nicht Volk waret, nun aber Volk Gottes seid, die nicht begnadigten, nun aber begnadigt seid.“ Οἳ προςκόπουσιν die, welche an Christo, dem bei Gott erwälten Grundstein anstoßen d. h. die, welche anstoßen und ins Verderben fallen, sind τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες solche die dem Worte nicht gehorsamen. τῷ λόγῳ gehört zu ἀπειθ., nicht zu προςκόπτουσι. Christus als Stein vorgestelt kann nicht zugleich als das verkündigte Wort von Christo gedacht sein. εἰς ὅ d. h. εἰς τὸ προσκόπτειν, ist weder zu ἀπειθοῦντες (*Calv.*, *Beza*) noch zu beiden Verben προσκοπτ. u. ἀπειθ. zugleich (*de W.*, *Wiesg.*, *Hofm.* u. A.) zu ziehen. τίθεσθαι in der Bed. gesezt sein, *constitui*, ist mit εἰς verbunden, wie 1 Thess. 5, 9. Unrichtig *Luther:* ‚darauf sie gesezt sind‘ (εἰς ὅ = εἰς ὅν *sc.* λόγον oder λίθον). Die Beziehung auf προςκοπτ. wird durch den Context gefordert, ‚da einfach die πιστεύοντες und ἀπειθοῦντες, sowie der Segen den jene, und das Verderben das diese davontragen, einander gegenüber gestelt worden‘ (*Huth.*). Irrig behauptet *Hofm.:* wenn sich εἰς ὅ καὶ ἐτέθησαν auf προςκόπτουσι bezöge, so bezöge es sich auch auf τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες, ja der Wortstellung wegen näher auf lezteres als auf ersteres; ‚man könne nicht sagen, um ihres Ungehorsams willen habe sie Gott dazu bestimt, an Christo anzustoßen, sondern sie wären zu dem im Ungehorsam gegen das Wort bestehenden Unglücke bestimt gewesen‘.

zu οὗτος zu fassen, und weil οἳ προςκόπτουσι sich dann nicht mehr an ἀπειθοῦσιν anschließen könne, den Nachsatz εἰς ὅ καὶ ἐτέθησαν als Ausruf: ‚wozu sind sie denn auch gesezt!‘ zu deuten. Uebrigens spricht gegen die Verbindung des οὗτος ἐγενήθη *cet.* mit ἀπειθοῦσι nicht sowol die Unmöglichkeit des Gedankens, wie Luk. 20, 17. 18 zeigt, als vielmehr der Umstand, daß Petrus den Eckstein, den er als ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν bezeichnet, nicht zugleich als κεφαλὴ γωνίας für die Ungläubigen darstellen kann, nachdem er ihn unmittelbar vorher nach seiner Bestimmung für die Ungläubigen λίθος προσκόμματος κ. πέτρα σκανδάλου genant hat.

Aber abgesehen von der Abschwächung des πρόςκομμα und σκάνδαλον in Unglück, läßt sich gar nicht einsehen, warum man nicht auch sagen könte, daß sie von Gott dazu bestimt seien, an Christo anzustoßen und dadurch ins Verderben zu fallen, da die Stellung des τῷ λόγῳ zwischen προςκόπτουσι und ἀπειθοῦντες über die Beziehung desselben zu diesem oder jenem nicht maßgebend ist. Richtig ist nur, daß auf den bestimten Grund des Glaubens und Unglaubens nicht zurückgegangen, sondern blos die Folge von beiden hervorgehoben ist. Der Gedanke aber, daß Gott die Predigt des Evangeliums den Gehorsam Verweigernden zum Fallen und Verderben bestimt hat, ist nicht prädestinatianisch, denn τιθέναι heißt nicht *praedestinare*. Von Vorherbestimmung ist nicht die Rede, sondern nur davon, daß diejenigen, welche der Verkündigung von Christo widerstreben, nach göttlicher Ordnung ins Verderben fallen, indem Christus für sie der Stein ist, an dem sie zerschellen und von dem sie zermalmt werden (Mtth. 21, 44. Luk. 20, 18).

In v. 9 f. wird dem Verderben, welchem die Ungehorsamen entgegengehen, die gnadenreiche Bestimmung der Gläubigen gegenübergestelt. Die Verheißung, welche Gott dem Volke Israel erteilte, wenn es seinen Bund halten würde, überträgt der Apostel auf die gläubigen Christen, als an ihnen zur Erfüllung gelangt. Die Grundstelle dieser Verheißung ist Exod. 19, 5. 6, mit welcher Petrus andere Stellen combinirt, in welchen die Verheißung wiederholt und weiter ausgefürt ist, Deut. 7, 6 ff. Jes. 43, 10. 20. 44, 1. 2. 45, 4 u. a. Aus der Grundstelle sind die drei Prädicate βασίλειον ἱεράτευμα (LXX), ἔθνος ἅγιον und λαὸς εἰς περιποίησιν genommen; das erste: γένος ἐκλεκτόν aus Jes. 43, 20 (עַמִּי בְחִירִי, γένος μου τὸ ἐκλεκτόν. LXX). Dieses stelt Petrus an die Spitze, weil es die Grundlage der anderen bildet, aus der göttlichen Erwälung die übrigen sich entfalten. Die Verheißung, welche Gott dem Volke Israel am Sinai unmittelbar vor der Bundschließung verkündigen ließ, lautete: „Wenn ihr auf meine Stimme höret und meinen Bund bewaret, solt ihr mir Eigentumsvolk sein vor allen Völkern, königliches Priestertum und heiliges Volk“. Petrus schreibt: „Ihr aber (οἱ πιστεύοντες gegenüber den ἀπειθοῦντες) seid γένος ἐκλεκτόν *cet.* Was Israel werden und sein solte, wenn es den Bund Gottes hielte, das sind die an Christum Glaubenden geworden, eine erwälte, heilige Gemeinde Gottes. Dies ist in ὑμεῖς (ἐστε) γένος ἐκλ. als vorliegender Tatbestand ausgesagt.

‚Was Israel im A. Bunde war und seiner Bestimmung nach sein solte, nur eben innerhalb des Stadiums der Vorbereitung (Ex. 19, 5 f.), dieses heißt und ist dann die neutestamentliche Gemeinde Gottes in einem völligeren Sinne als jenes, nach Maßgabe des nun in Christo erschienenen Heiles: γένος ἐκλεκτὸν — — περιποίησιν‘. *Frank*, System der christl. Warheit. II S. 55. — Dagegen hat *Hofm.* die Bedingung, an welche die dem Volke Israel gegebene Verheißung geknüpft war, außer Acht gelassen, wenn er bemerkt: ‚Die Prädicate γένος ἐκλεκτόν *cet.* sind so gewält, daß sie daran erinnern, was Israel alttestamentlicher Weise *gewesen ist;* dasselbe sind

nun die Leser neutestamentlicher Weise, nämlich Gemeinde Gottes'. Von den drei in Exod. 19, 5 f. Israel zugesprochenen Prädicaten ist nur das erste, λαὸς περιούσιος dem alttestamentlichen Bundesvolke soweit erfült worden, als die Erwälung Israels aus allen Völkern der Erde durch die Berufung Abrahams aus seiner Verwandtschaft zum Träger der göttlichen Offenbarung und durch die Ausfürung seiner Nachkommenschaft, der 12 Stämme Israels aus Aegypten nach Canaan, dem Lande der Verheißung, und weiter durch die denselben gegebenen Institutionen verwirklicht wurde. Die Erwälung Israels von seiten Gottes, vermöge welcher Israel der erstgeborene Son Jahve's und Jahve der Vater des Volkes ist, wird durchweg im A. T. als eine Tatsache erwänt, aber עַם סְגֻלָּה doch nicht mit λαὸς εἰς περιποίησιν identificirt, sondern lezteres wird schon Deut. 7, 6 nur als die göttliche Absicht und das Ziel der göttlichen Erwälung genant: ,Jahve dein Gott hat dich erwält, ihm zu werden zum Volk des Eigentums (לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה)'. Noch deutlicher verkündigt der lezte Prophet des A. B., Mal. 3, 17: „Die Gottesfürchtigen, spricht der Herr, werden auf den Tag, den ich schaffe (d. i. der Tag seiner Erscheinung zum Gerichte), zum Eigentume (סְגֻלָּה εἰς περιποίησιν)", wonach Israel diese seine Bestimmung erst in der messianischen Zeit erreichen soll. — Ebenso wenig ist Israel wärend der Dauer des A. B. βασίλειον ἱεράτευμα gewesen oder geworden, selbst wenn man dieses Prädicat mit *Hofm.* so deuten dürfte: ,Jehova wolle an Israel als König ein Reich haben, das aus Priestern besteht, und ein Volk, das wie Priesterschaft heilig ist in allen seinen Gliedern'. Denn das Reich Israel bestand nicht aus Priestern, sondern erhielt nur in Aaron und seinen Nachkommen eine Priesterschaft (Exod. 28, 1), weil das Volk am Sinai das unvermittelte Reden Gottes zu ihm nicht ertragen konte und Mosen bat, es vor Gott als Mittler zu vertreten. Diese Priesterschaft wurde zwar für ihren Dienst geweiht und geheiligt, aber die Weihe und Heiligung bestand nur in Waschungen und Reinigungen des Leibes und im Tragen von geheiligten Amtskleidern.

Auch die Heiligkeit, welche von dem Volke Israel prädicirt wird, z. B. Deut. 14, 2: „ein heiliges Volk bist du Jahve, deinem Gotte", besteht nur negativ in der Aussonderung Israels aus allen Völkern, und positiv in dem Eingefürtsein in die Gemeinschaft mit Gott, wie es Exod. 19, 4 heißt: „Ich habe euch zu mir gebracht". Aber wie die Aussonderung sich nur äußerlich so vollzieht, daß Israel als Volk abgesondert wonen und aus seiner Mitte alles Unreine entfernen soll, so besteht auch die Gemeinschaft mit Gott nur in dem Wonen Gottes im Heiligtum unter seinem Volke und in seinen Offenbarungen durch Wort und Tat, in den Institutionen, welchen das einzigartige Verhältnis Israels zu Gott aufgeprägt ist, endlich darin, daß er seinen Geist in die Gemeinde legt, also nur in der Begründung eines objectiven Verhältnisses, durch welches jeder Israelit an der göttlichen Heiligkeit Anteil hat vermöge natürlicher Geburt und vermöge seines äußeren Lebenszusammenhanges mit der heiligen Gemeinde, nicht vermöge geistlicher Neugeburt und geistiger Lebensgemeinschaft mit Gott, da der Geist Jahve's, der in die Gemeinde gelegt ist (Jes. 63, 11), nur auf den leitenden Organen, nicht auf allen

Gliedern derselben ruht (Num. 11, 6 ff.). Und mit der oft wiederholten Forderung: heilig zu sein, wie Jahve, euer Gott heilig ist, werden nur teils die Verbote der Verunreinigung durch unreine Speisen, durch Unzucht und widernatürliche Laster, teils die Gebote legaler Befolgung der Rechtsnormen und der Cultussatzungen eingeschärft. Wenn nun auch gewissenhafte Befolgung des Gesetzes im Zusammenhange mit der fortgehenden Offenbarung Gottes in Wort und Tat bei den Gottesfürchtigen Herzensfrömmigkeit erzeugte, und die Frommen sich geistlicher Lebensgemeinschaft mit Gott erfreuen konten, so blieb doch die Wiedergeburt aus dem Geiste immer Gegenstand der Sehnsucht, deren Befriedigung von den Propheten in der messianischen Zukunft verheißen wurde. Demnach bemerkt *Oehler* (alttest. Theol. I S. 171) mit Recht: ‚Die Namen „heiliges Volk", „priesterliches Königreich", „Volk des Eigentums" sind Namen voll Zukunft, weißagende Typen auf das, was kommen soll, da das erlöste Israel der Zukunft in voller Bedeutung des Wortes heißen soll „Söne des lebendigen Gottes (Hos. 2, 1)". — Diese Zukunft ist für die aus dem geretteten Rest Israels und den gottesfürchtigen Heiden durch die Predigt des Evangeliums gesammelte Gemeinde Jesu Christi angebrochen, auf welche daher Petrus die Prädicate des alttestamentlichen Gottesvolks, als in ihr in Erfüllung gehend, überträgt. Durch den heiligen Geist sind die gläubigen Christen zum neuen Leben in Gott wiedergeboren, daß sie in allem ihren Wandel geheiligt werden, als Kinder Gottes zu wirklicher Lebensgemeinschaft mit dem Herrn gelangen und als Priester ihm geistliche Opfer bringen können. Darin tritt der Unterschied zwischen dem Gottesvolke des A. Test. und der christlichen Gemeinde am deutlichsten zu Tage, wie ihn schon *Huth.* zu v. 5 klar so entwickelt hat: ‚Israel hatte ein Haus Gottes — die christliche Gemeinde aber ist berufen, selbst das Haus Gottes zu sein; jenes Haus war aus toten Steinen erbaut, dieses, aus lebendigen Steinen erbaut, ist ein geistliches Haus. Israel solte eine heilige Priesterschaft sein, allein es war das nur in dem in die Gemeinde gesezten levitischen Priestertum, die Christengemeinde aber ist berufen, ein ἱεράτευμα ἅγιον in dem Sinne zu sein, daß jeder Einzelne in ihr des Priesteramtes zu pflegen hat; die Opfer, welche die Priester in Israel zu bringen hatten, waren Thiere u. dsgl.; die Opfer der Christen dagegen sind geistliche Opfer, die Gott durch Christum wolgefällig sind'.

Die Worte γένος, ἔθνος und λαός unterscheiden sich so: γένος Stamm oder Geschlecht ist ein Volk von gemeinsamer Abstammung, ἔθνος Volk von gleicher Sitte, λαός Volk als Masse (*Steig.*), sind hier aber synonym gebraucht. Irrig folgert *Weiß* aus dem Worte γένος, daß Petrus an Judenchristen schreibe, weil γένος die natürliche Abstammung bezeichne; denn γένος wird schon von den Klassikern auch tropisch gebraucht, z. B. γένος τῶν φιλοσοφούντων (*Plato ep. 3*); und daß γένος hier nicht die leibliche Abstammung und Verwandtschaft ausdrücken soll, ergibt sich nicht blos daraus, daß es Uebersetzung des hebr. עַם ist, sondern auch aus dem Prädicate ἐκλεκτόν, welches nicht die Auswal Einzelner aus der Verwandtschaft, sondern die Auswal der Gläubigen aus der Menge der Ungläubigen bezeichnet.

βασίλειον ἱεράτευμα königliche Priesterschaft, ist in LXX Uebersetzung von מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים Königtum von Priestern d. h. nicht: eine Jehova, dem Könige dienende und angehörende Priesterschaft (*Huth.*), oder ‚eine Priesterschaft, die eines Königs würdig ist, eine Priesterschaft fürstlicher Ehren‘ (*Hofm.*), sondern ein Königtum, dessen Glieder Priester sind, in priesterlicher Weise Gott ihrem Könige dienen. Die Uebersetzung der LXX ist nicht unrichtig, sondern nur minder deutlich. Beachtet man, daß βασίλειον voransteht, also den Ton hat, so ist βασιλ. ἱεράτευμα eine Priesterschaft königlichen Wesens, die Christo ihrem Könige nicht blos Opfer darbringt, sondern mit ihm an seiner königlichen Herschaft teilnimt, die königlichen und priesterlichen Charakter hat (Apok. 1, 6 und 5, 10), vgl. *m.* Comm. zu Exod. 19, 6 der 3. A. Dieses ἱεράτευμα der Christen ist zwar in diesem irdischen Leben nur ἅγιον, wird aber dereinst als βασίλειον sich offenbaren, wenn wir mit Christo werden zur Herrlichkeit erhoben werden. — ἔθνος ἅγιον ein Volk, welches in Heiligung des Geistes wandelt (1, 2). λαὸς εἰς περιποίησιν ist nach Mal. 3, 17 (ἔσονταί μοι εἰς περιποίησιν. LXX) gebildet: Sie sollen mir zum Eigentum sein. περιποίησις Erwerbung, das Erworbene, das Eigentum; dem Sinne nach = λαὸς περιούσιος Exod. 19, 5. 6 LXX, hebr. עַם סְגֻלָּה. — Der folgende Satz gibt das Ziel an, zu welchem die Gläubigen erwält sind. Formell schließt er sich an Jes. 43, 11 LXX: λαόν μου ὃν περιεποιησάμην τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι an, obwol er sachlich auf alle vorhergegangenen Prädicate sich bezieht. τὰς ἀρετάς μου ist Uebersetzung des hebr. תְּהִלָּתִי, wie denn ἀρεταί (Plur.) in der LXX nur als Uebersetzung von תְּהִלָּה (Jes. 42, 8. 12. 43, 21 oder תְּהִלּוֹת Jes. 63, 7) vorkomt. Im Griechischen bed. ἀρετή überhaupt die Tüchtigkeit, Vorzüglickeit, hiernach in der LXX von Gott prädicirt nicht den Ruhm oder Preis Gottes, sondern den Gegenstand des Ruhms, die zur Anerkennung und zum Preise auffordernde Herrlichkeit Gottes in ihrer Selbstbewärung in der Heilsbeschaffung, verwandt doch nicht gleich mit τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ Act. 2, 11, worin die Idee der göttlichen Macht und Größe vorwaltet, s. *Cremer s. v.* ἐξαγγέλλειν eig. heraus = öffentlich verkündigen, vgl. Jes. 42, 12 ἀπαγγέλλειν, meist aber nur Uebersetzung von סִפֵּר; τοῦ καλέσαντος *sc.* θεοῦ, nicht Χριστοῦ, da die Berufung im N. T. fast durchgängig Gotte zugeschrieben wird (*Huth.*); ἐκ σκότους aus Finsternis, Bezeichnung des ganzen unseligen Zustandes der Sünde und Gottentfremdung, in welchem der Unwiedergeborene sich befindet (Kol. 1, 13), hier mit besonderer Beziehung auf den trostlosen Zustand im Heidentum. εἰς τὸ θαυμ. αὐτοῦ φῶς in das wunderbare Licht Gottes. Das Licht eignet dem Wesen Gottes. Licht ist sein Kleid Ps. 104, 2. Gott ist Licht und keine Finsternis in ihm 1 Joh. 1, 5. Er ist der Vater des Lichts Jak. 1, 17. Dieses Licht ist erschienen in dem Sone, in welchem das Leben war und das Licht der Menschen, das warhafte Licht, welches alle Menschen erleuchtet (Joh. 1, 4. 5. 9). Durch ihn, der sich als das Licht der Welt bezeugt (Joh. 8, 12), werden alle die die an ihn glauben, aus der Finsternis in das Licht des Lebens versetzt;

durch ihn, der gekommen ist, das Reich der Finsternis zu zerstören, hat uns Gott von der Herschaft der Finsternis errettet und in das Reich seines lieben Sones versezt (Kol. 1, 13), in welchem wir zum Lichte Gottes, nicht blos zur Erkentnis Gottes, sondern auch zur Seligkeit des Lebens im Lichte gelangen. Dieses Licht nent der Apostel θαυμαστόν (נִפְלָא), weil es so herrlich und selig ist, daß es über alles menschliche Denken und Begreifen geht.

V. 10. Um die Herrlichkeit dieser Berufung noch deutlicher zu machen, weist der Apostel noch auf den Unterschied des früheren und des jetzigen Zustandes der Berufenen hin und verwendet dazu den Ausspruch Hos. 2, 25, den er formell mit οἵ an ὑμᾶς im lezten Satze des vorigen Verses anknüpft. Bei Hosea lauten die vom Apostel für seinen Zweck verwendeten Worte: ἐλεήσω τὴν ἐλεημένην· καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου, λαός μου εἶ σύ (nach *Cod. Alex.* u. *edit. Aldina* der LXX). Außer der Umstellung der beiden Sätze hat Petrus οὐ λαός μου in οὐ λαός und λαός μου in λαὸς θεοῦ geändert, durch Einschiebung des ποτέ und νῦν den Unterschied deutlicher hervorgehoben und mit Weglassung des ἐρῶ die beiden Sätze mit οἵ eingefürt und im Plural wiedergegeben, wodurch der Gedanke selbst nicht geändert worden, sondern nur deutlich auf die Leser des Briefs bezogen ist. — Bei Hosea beziehen sich die Worte auf das als Weib vorgestelte Israel der Zehnstämme, und zwar auf dessen treulosen Abfall von seinem Gotte in Götzendienst und auf die Wiederannahme des reuig zu ihm Zurückkehrenden vonseiten Gottes. Daraus läßt sich aber nicht mit *Weiß* (petrin. Lehrbegr. S. 119 f. u. bibl. Theol. S. 149) folgern, daß Petrus die Erfüllung dieser Verheißung in dem gläubig gewordenen Teile des Volkes Israel (d. h. den Judenchristen) finde, denn er fürt die Worte des Propheten weder wörtlich noch als Schriftcitat an, sondern bedient sich derselben nur so, wie sie auf Heidenchristen paßten.[1] Schon die Aenderung des οὐ λαός μου (Hos.) in οὐ λαός zeigt, daß der Apostel Heiden nicht Juden im Auge hat. Zu οὐ λαός ergänzen *Grot.*, *Steig.*, *Weiß* unrichtig θεοῦ; denn οὐ gehört nicht zu dem zu ergänzenden ἦτε, sondern zum Begriffe λαός ‚Nichtvolk' wie auch οὐκ ἠλεημένοι einen Begriff ‚Nichtbegnadigte' bildet. Richtig erklärt schon *Beng.* οὐ λαός: *ne populus quidem, nedum populus Dei.* Der Ausdruck ist nach Deut. 32, 21 לֹא־עָם, οὐκ ἔθνος gebildet: Nichtvolk d. i. ein Volk, welches den Namen Volk nicht verdient, weil ihm die ware Gemeinschafts- und Rechtsverfassung fehlt, weil seine Verfassung nicht auf göttlichem Grunde ruht, sondern eitel Menschenwerk ist. So werden im Deut. l. c. die Heiden genant und ihre Götter לֹא־אֵל ‚Nichtgott', weil sie הֲבָלִים Eitelkeiten, Nichtse sind; vgl. *m.* Comm. zu Deut. 32, 21.

1) Dagegen citirt Paulus die Stelle in Röm. 9, 33 nach dem *Cod. Vatic.* der LXX mit unerheblicher Abweichung vom Grundtexte, und bezieht sie gleichfalls auf die Berufung der Heiden, und zwar mit voller Berechtigung, da Israel durch Abfall von Gott den Heiden gleich und, wie es bei Hosea heißt, לֹא עַמִּי geworden war.

So konte Petrus weder Israel noch die Christo feindlichen Juden bezeichnen. Nur von Heiden konte er sagen: ‚Ihr waret einst οὐ λαός, wie auch Paulus Eph. 2, 12 von Heidenchristen schreibt, daß sie vor ihrer Bekehrung zu Christo ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ waren. Auch οὐκ ἠλεημένοι eignet sich nicht für Judenchristen; denn das Partic. Perf. bezeichnet hier, wo es adjectivisch steht, einen der Vergangenheit angehörenden Zustand gegenüber dem ein Factum ausdrückenden Partic. Aor. (vgl. *Winer* S. 322), ist also nicht als Partic. Plusquamperf. (*Hofm.*) zu fassen. Richtig bemerkt *Wiesg.*: ‚Es soll nicht gesagt werden, daß sie einst nicht waren was sie jezt sind, sondern daß sie das Gegenteil dessen waren‘. Von Israel konte nicht gesagt werden, daß es ehedem nicht Gnade oder Erbarmen erfaren hatte.

Spezielle Ermanungen der Gläubigen zum rechten, ihrem Heilsberufe entsprechenden Verhalten gegen die Ungläubigen in den verschiedenen Lebensbeziehungen. Cap. II, 11 — IV, 6.

Der Apostel zieht hierbei in Betracht: *a.* die Stellung der Christen zur Obrigkeit (2, 13—17) und der Diener zu den Hausherren (v. 18—25); *b.* das Verhalten im Ehestande und bürgerlichen Umgange (3, 1—7 u. 8—12); *c.* gegenüber den Anfeindungen vonseiten der ungläubigen Welt (v. 13—17) mit dem Hinweise auf das Vorbild Christi (v. 18—22); und knüpft daran *d.* die Manung, sich vom heidnischen Sündenleben fern zu halten (4, 1—6).

Zum heiligen Volke Gottes erwält, sollen die Christen die Tugenden dessen, der sie aus der Finsternis in sein Licht berufen hat, in ihrer Stellung in der Welt, den Heiden gegenüber, bewären. Diesen Gedanken stelt der Apostel an die Spitze, um von den allgemeinen Ermanungen zu den speziellen überzuleiten (v. 11 u. 12).

V. 11. „Geliebte, ich ermane, als Fremdlinge und Pilgrime euch von den fleischlichen Lüsten zu enthalten, als welche wider die Seele streiten, V. 12 indem ihr euren Wandel unter den Heiden gut füret, damit sie ob dem, darüber sie euch als Uebeltäter lästern, von den guten Werken aus ihn schauend, Gott preisen am Tage der Heimsuchung“. — In der Anrede ἀγαπητοί spricht sich der liebevoll eindringliche Ernst der folgenden Ermanungen aus (*Huth.*). ὡς παροίκους κ. παρεπιδ. gehört nicht zu παρακαλῶ, wie mit *Luth.* noch *Huth.*, *Weiß* u. *Hofm.* annehmen, sondern zum folgenden ἀπέχεσθαι (*Beza*, *Beng.*, *Wiesg.* u. A.). Bei der Verbindung mit παρακ. dürfte ὑμᾶς nicht fehlen.

Das Fehlen des ὑμᾶς ist auch für die kritische Frage, ob der Infin. ἀπέχεσθαι (nach ℵ*BK*) oder der Imper. ἀπέχεσθε (*ACLP* u. *rec.*) die ursprüngliche Lesart sei, entscheidend, zu gunsten der ersteren Lesart. Der Imperativ ist offenbar Correctur, um die ermanende Form des Satzes deutlicher zu machen, oder auch um des folgenden ἔχοντες (v. 12) willen gewält. Richtig Vulg.: *abstinere vos*. Ueber den Sinn von πάροικοι u. παρεπίδημοι s. die Erkl. S. 23. Die Erinnerung daran, daß sie als γένος ἐκλεκτόν in dieser Welt Fremdlinge und Pilgrime sind, die ihre Heimat im Himmel haben, soll Motiv für sie sein, sich der fleischlichen Lüste zu enthalten. σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι = ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός Eph. 2, 3, Begierden der verderbten Sinnlichkeit, nicht blos die äußerlich heraustretenden Lüste (*Wiesg.*) oder die dem Christen in der ihn umgebenden heidnischen Menschheit entgegentretenden Lüste (*Schott*), sondern die inneren Regungen der Begierde des eigenen sündigen Fleisches, die auch in dem Wiedergeborenen noch nicht ertötet sind, sofern sie äußerlich hervortreten und als Werke des Fleisches, wie Paulus sie Gal. 5, 19—21 aufzält, sich offenbaren. Mit αἵτινες *cet.* als welche wider die Seele streiten, erklärt Petrus die Natur dieser ἐπιθυμίαι, um das ἀπέχεσθαι zu begründen. ἡ ψυχή ist im Unterschiede von σῶμα das geistige Ich des Menschen als Lebensprincip (*de W.*, *Brckn.*, *Wiesg.*, *Hofm.*), nicht die vom heiligen Geiste durchdrungene Seele (*Steig.*) oder das durch das neue Ich bestimte Leben (*Schott*), noch weniger *vita et salus animae* (*Grot.*) oder *totus homo novus ac interior*, *quatenus per spiritum S. regeneratus est* (*Calov*, *Gerh.*). Wie 1, 9 als Ziel des Glaubens die Rettung der Seelen genant ist und 1, 23 zur Heiligung der Seelen aufgefordert wird, so ist es auch die Seele, gegen welche die Begierden des Fleisches streiten, um sie, die in den Wiedergeborenen ihrer Herschaft enthoben ist, wieder in ihre Gewalt zu bringen und zu verderben.

Diese Abmanung wird in v. 12 durch τὴν ἀναστροφὴν — ἔχοντες καλήν positiv näher bestimt: „indem ihr euren Wandel unter den Heiden gut füret“ (ἔχοντες haltend, Gegensatz von ἀπέχεσθαι; und καλήν Prädicat). Dieser Relativsatz ist als Apposition zu dem in ἀπέχεσθαι liegenden Subjecte nachgebracht und solte, logisch dem παροίκους κ. παρεπ. entsprechend, im Accusativ folgen, ist aber, um seinen Inhalt als wichtig hervorzuheben, im Nominativ angereiht, wie Eph. 4, 2. Kol. 3, 16; vgl. *Winer* S. 532. ἐν τοῖς ἔθνεσιν weil die Christen in heidnischer Umgebung lebten. Deshalb sollen sie ihren Wandel so füren, daß dadurch die heidnischen Lästerer beschämt, zur Zeit, wenn Gott sie heimsucht, über eben das was sie jezt von den Christen übel reden, Gott preisen werden; vgl. 3, 16. ἐν ᾧ ist in ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ aufzulösen und ἐν von dem Anlasse: ob, über, gebraucht. κακοποιῶν Uebeltäter, nicht Staatsverbrecher, wie nach *Sueton vit. Ner. c. 16* die Christen als *genus humanum superstitionis novae et maleficae* von den Heiden angesehen wurden, sodaß in κακοπ. eine Andeutung der Neronischen (*Hug.*, *Neand.*, *de W.* u. A.) oder gar der Trajanischen Christenverfolgung (*Schwegl.*) läge, sondern Missetäter im allgemeinen Sinne,

als die sich einer bösen Tat oder eines strafbaren Vergehens schuldig gemacht haben, wie teils aus dem Gegensatze von ἀγαθοποιεῖν 3, 17 teils aus der Aufzälung des κακοποιός zwischen φονεὺς καὶ κλέπτης und ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος 4, 15 erhellt. — ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ist nicht zu δοξάσωσιν zu ziehen, sondern gehört zu ἐποπτεύοντες (so *Tischend.* u. *Gebh.* nach ℵ*BC* statt der *rec.* ἐποπτεύσαντες in *AKLP*), welches nicht in ἃ ἐποπτεύουσιν (*Grot.*) aufgelöst oder mit ‚dasselbe geschaut habend' (*Huth.*) übersezt werden darf. Denn ἐκ τ. καλ. ἔργων kann nicht Object zu ἐποπτ. sein oder als solches ergänzt werden, weil dann nicht abzusehen wäre, wie die Heiden durch die guten Werke der Christen, deren Anblick sie nicht gehindert hat, Uebeltäter in ihnen zu sehen, nachmals dazu kommen solten, Gott wegen dieser Werke zu preisen. Das Object zu ἐποπτ. ist aus dem Contexte zu ergänzen, ist aber nicht: euren Christenstand (*Hofm.*), sondern τὴν ἀναστρ. ὑμ. καλήν oder der Umstand, daß die Christen ihren Wandel gut füren. Indem die Heiden dies von den guten Werken der Christen aus ins Auge fassen, sollen sie ob dem, worüber sie die Christen lästern, bewogen werden Gott zu preisen. ἐποπτεύειν darauf sehen, besehen, betrachten (*Passow s. v.*). Zu δοξάσωσι τὸν θεόν ist das Wort Christi Mtth. 5, 16 zu vergleichen. ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς am Tage der göttlichen Heimsuchung, nicht der Christen, sondern der Heiden. Da aber ἐπισκοπή in der LXX als Uebersetzung von פְּקֻדָּה die göttliche Heimsuchung sei es zum Segen (Hiob 10, 12) oder zur Strafe (Jes. 10, 3) bedeutet, so kann ἡμέρα ἐπισκοπῆς sowol die Zeit der Gnadenheimsuchung als auch die der Strafheimsuchung sein. Der Context entscheidet für die erstere Bedeutung, in welcher ὁ καιρὸς τῆς ἐπισκοπ. Luk. 19, 44 von den Juden gesagt ist. So mit den Kchvv. die meisten Ausleger. Sinn: zu der Zeit, wenn Gott die Heiden in Gnaden heimsuchen, sie zur Erkentnis des in Christo der Welt geschenkten Heils füren wird.

V. 13—17. Auf die speziellen Lebensverhältnisse eingehend ermant der Apostel zuvörderst zum **Gehorsam gegen die Obrigkeit.** — V. 13 u. 14. „Seid untertan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen, es sei dem Könige als Oberherren, oder den Statthaltern als die durch ihn gesandt werden zur Bestrafung der Uebeltuenden und Belobung der Gutestuenden." — Das οὖν der Rec. haben *Tisch., Gebh.* u. A., weil in ℵ*ABC* fehlend, mit Recht weggelassen. Der Aor. Pass. ὑποταγῆτε steht wie öfter in medialer, nicht passiver Bedeutung: unterordnet euch. κτίσις nach der Grundbed. von κτίζειν gründen, Gründung, in der bibl. Gräcität gew. Schöpfung der Welt, hier in allgemeinerer Bed. Ordnung und Einrichtung. ἀνθρωπίνη könte sprachlich heißen: eine von Menschen getroffene Ordnung oder Institution, vgl. ἀνθρωπ. in 1 Kor. 4, 3; aber dies paßt nicht zu κτίσις, da κτίζειν mit seinen Derivaten im N. T. niemals von menschlichen, sondern nur von göttlichen Einrichtungen vorkomt, auch die Forderung, daß sich die Christen jedweder auf menschlicher Veranstaltung beruhenden Einrichtung untergeben solten, zu weit gehen würde. ἀνθρωπίνη ist daher von

einer das menschliche Gemeinleben ordnenden oder einer für die menschlichen Verhältnisse getroffenen Institution (Gottes) zu verstehen (*Hofm.*, *Huth.*), so daß unter πάσῃ ἀνθρωπ. κτίσει, obwol es zunächst nur auf das Verhältnis der Untertanen zur Obrigkeit bezogen wird, doch im weiteren Sinne sich auch nicht blos das Verhältnis der Sklaven zu ihren Herren, sondern auch das der Ehegatten zu einander (mit *Hofm.*) subsumiren läßt. διὰ τὸν κύριον um des Herrn d. i. Christi willen, d. h. aus schuldiger Rücksicht gegen Christum, dem das Gegenteil Unehre brächte (*Hofm.*). — Bei der folgenden Spezialisirung des allgemeinen Begriffs ((εἴτε — εἴτε) erklärt sich der Uebergang von der κτίσις zu Personen einfach daraus, daß jede Institution nur durch Personen verwirklicht wird. Genant werden βασιλεύς und ἡγεμόνες. — βασιλεύς ist hier der römische Kaiser, wie bei *Jos. de bell. jud. V, 12, 6,* nach der richtigen Erläuterung von *Beng.*: *erant enim provinciae romanae, in quas mittebat Petrus.* ὡς ὑπερέχοντι als dem Oberherrn, womit *Beng.* das französ. *Souverain* vergleicht. ὑπερέχειν drükt hier u. Röm. 13, 1 einfach den Begriff der Herschermacht aus, nicht eine überragende Stellung. Den Gegensatz dazu bildet ἡγεμόσι die Statthalter, denen der König die Ausübung der Gewalt überträgt. Der Kaiser war im römischen Reiche nicht blos der höchste, sondern der einzige Herr; alle übrigen Obrigkeiten waren nur Organe, durch die er seine Herschaft ausübte. Die Zweckbestimmung εἰς ἐκδίκησιν *cet.* schließt sich an πεμπομένοις an, nicht zugleich an ὑπερέχοντι (*Hofm.*, *Schott*); ‚doch liegt darin, daß die ἡγεμόνες durch den βασιλεύς gesandt werden, daß auch dieser sein Amt in Bezug auf die ἐκδίκησις *cet.* hat‘ (*Huth.*).

V. 15. „Denn so ist es der Wille Gottes, daß ihr gutestuend die Unwissenheit der thörichten Menschen zum Schweigen bringt.“ Mit ὅτι wird das ὑποτάγητε begründet, nämlich die Forderung, der Obrigkeit um Christi willen untertan zu sein, und nicht blos der Gehorsam gegen die Obrigkeit eingeschärft. Gehorsam gegen die Obrigkeit folgt im allgemeinen daraus, daß sie von Gott verordnet ist, um die Bösen zu strafen und die Frommen zu loben, d. h. das gute Verhalten der Frommen dadurch, daß sie der Bosheit mit Strafe steuert, anzuerkennen, vgl. Röm. 13, 1—4. Der Wille Gottes wird mit οὕτως so, solcher Art, eingefürt, und das οὕτως durch den Infinitivsatz näher bestimt. Solcher Art ist der Wille Gottes, so verhält es sich mit ihm, daß Gutestuende — verstummen machen. Da jedoch das vorhergehende ὑποτάγητε sich direct an die Leser wendet, so haben wir in Gedanken ὑμᾶς zu ergänzen: daß ihr gutestuend u. s. w. φιμοῦν in Deut. 25, 4 das Maul verschließen (durch einen Maulkorb); im N. T. trop. den Mund stopfen, zum Schweigen bringen, Mtth. 22, 34 u. ö. ἀγνωσία ist 1 Kor. 15, 34 der selbstverschuldete Mangel an Gotteserkentnis, hier dieser Mangel an Verständnis des christlichen Lebens. τῶν ἀφρόνων ἀνθρ. sind die Heiden. Die Unwissenheit dieser unverständigen Menschen besteht in dem Gerede, daß die Christen κακοποιοί seien. Dieses Gerede sollen die Christen durch ἀγαθοποιεῖν, dem

die Obrigkeit, wenn sie ihrer sittlichen Verantwortung eingedenk ist, Lob nicht versagen kann, zum Schweigen bringen. Von gott- und gewissenlosen Oberen sieht der Apostel hierbei ab. Wie der Christ diesen gegenüber sich verhalten soll, läßt sich aus 3, 14—17 erkennen. Wer aus dem angegebenen Grunde sich der Obrigkeit unterordnet, der tut es διὰ τὸν κύριον, nämlich um den Heiden jeden Anlaß und Vorwand zur Schmähung Christi abzuschneiden.

V. 16 u. 17. „Als Freie und nicht als solche, welche die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit haben, sondern als Gottes Knechte. Erweiset allen Ehre, liebet die Brüder, fürchtet Gott, ehret den König". Die Sätze v. 16 enthalten kein Verbum, sind aber nicht mit v. 17 zu verbinden, weil dazu ihr Inhalt nicht passen würde. Sachlich lehnen sie sich an v. 15 an, indem ὡς auf οὕτως v. 15 zurückweist, sind aber nicht logisch angeknüpft, sondern enthalten eine allgemeine Regel für das Verhalten der Christen nicht blos in ihrer Stellung zur Obrigkeit, sondern überhaupt zu ihrer gesamten (heidnischen und christlichen) Umgebung. Sachlich reiht sich diese Vorschrift an das ὑποτάγητε v. 13 an. In aller menschlichen Ordnung erweiset euch als Freie. So *Chrys.*, *Oecum.*, *Gerh.*, *Beng.*, *de W.*, *Schott* u. A., wogegen *Luther*, *Calv.*, *Wiesg.* u. A. die Verbindung in ἀγαθοποιοῦντας v. 15 suchen: In Gutestun erweiset euch als Freie. Allein diese Verbindung paßt weniger zu der folgenden näheren Bestimmung des ὡς ἐλεύθεροι. Denn beim Gutestun im Bewußtsein der Freiheit des Handelns liegt der Misbrauch der Freiheit zum Deckmantel der Bosheit nicht nahe, wol aber bei der Untergebung unter die menschlichen Lebensordnungen, wobei die auch in den Christen sich noch regende Selbstsucht sich leicht unter dem Schein der Freiheit geltend machen und unlautere Zwecke verfolgen kann. ‚Die Freiheit als Decke der Bosheit haben' heißt: sich der Freiheit rühmen, um damit die κακία zu verhüllen; vgl. zur Sache Gal. 5, 13. 2 Petr. 2, 19. Das Wesen der waren Freiheit besteht darin, daß man in allen seinem Verhalten nur Gotte dient, vgl. Röm. 6, 16—21. — In v. 17 fügt der Apostel in vier Sätzen noch allgemeine Regeln über das Verhalten der Christen in allen Lebensverhältnissen hinzu. Πάντας τιμήσατε allen erweiset Ehre. πάντας sind alle Menschen, Christen und Nichtchristen, mit welchen der Christ in Berürung komt. Die Beschränkung auf diesen Fall ist durch den Imper. Aor. im Vergleich mit dem folgenden Imper. Präs. angedeutet. Der Aorist ist Ausdruck für zeitlich vorzunehmende, vorübergehende Handlungen, das Präsens für dauernde Stimmung. Das πάντας ist nicht nach Röm. 13, 7 auf die zu beschränken, welchen Ehre gebürt (*Beng.*), noch weniger auf die Angehörigen desselben Staates (*Schott*), sondern allgemein zu verstehen. Der Christ soll alle Menschen one Ausname als von Gott ihm gleich geschaffen anerkennen (*Hofm.*). Denn τιμᾶν heißt: die τιμή, welche dem Menschen als solchem, nicht blos nach seiner höheren Stellung in der menschlichen Gesellschaft zukomt, anerkennen. — ἀδελφότης, hier u. 5, 9 Brüderschaft, die Gesamtheit der christlichen Brüder. Die christ-

liche Bruderliebe (hier und 1, 22) ist anders geartet als die allgemeine Menschenliebe und die Feindesliebe, welche Christus seinen Jüngern zur Pflicht macht (Mtth. 5, 22), von welcher Petrus in diesem Zusammenhange absieht. Ueber die christliche Bruderliebe vgl. Joh. 14, 34 f. 15, 12 f. u. a. Zu τὸν θεὸν φοβεῖσθε vgl. 1, 17. — Mit καὶ τὸν βασιλέα τιμᾶτε wird die Ermanung zur Unterordnung unter die staatliche Ordnung abgeschlossen.

V. 18—25. **Ermanung der Knechte zum Gehorsam gegen die Herren.** — V. 18. „Ihr Knechte seid untertan in aller Furcht den Herren, nicht allein den guten und gelinden, sondern auch den verkehrten.“ Οἱ οἰκέται ist Vocativ, wie die Anrede v. 20 zeigt. οἰκέτης eig. der Hausgenosse, aber schon in der Profangräcität gewönliche Bezeichnung der Sklaven, vielleicht vom Apostel mit Bedacht gewält, um auch die freigelasseuen Knechte im Hause mit einzuschließen (*Steig.*). Das Partic. ὑποτασσόμενοι steht nicht für den Imperativ, sondern der Participialsatz ist als Fortsetzung der allgemeinen Ermanung ὑποταγῆτε v. 1 u. 13 zu fassen. ἐν παντί φόβῳ in aller der Verantwortlickeit gegen ihre Herren geziemenden Scheu. Vgl. den noch stärkeren Ausdruck μετὰ φόβου καὶ τρόμου Eph. 6, 5. So sollen sie untergeben sein nicht nur den ἀγαθοῖς den guten Herren, die es mit ihren Knechten gut meinen, und den ἐπιείκεσιν den gelinden, die dem Rechte und der Billigkeit angemessen ihre Knechte behandeln, sondern auch den σκολιοῖς den verdrehten, die sich hart und ungerecht gegen die Knechte benehmen. Solchen Herren die rechte Untergebung zu beweisen, ist sehr schwer. Daher hält es Petrus für nötig, diese Ermanung durch eine nähere Begründung einleuchtend zu machen (v. 19 f.).

V. 19 u. 20. „Denn das ist Gnade, wenn jemand um des Bewußtseins von Gott willen Trübsale erträgt, ungerecht leidend. Denn was ist das für ein Ruhm, wenn ihr sündiget und (dafür) Schläge erdulden werdet? Aber wenn ihr gutestun und dafür Leiden erdulden werdet, das ist Gnade bei Gott.“ χάρις bed. nicht Gnadengabe (*Schott*) oder Zeichen der Gnade (*Wiesg.*), noch weniger ist χάρις gleichbedeutend mit κλέος (*Oecum., Calv.*); χάρις bed. nur Gunst, Gnade, aber nicht in dem allgemeinen Sinne: ‚das bewirket Gunst, nach v. 12 u. 14 in den Augen der Heiden (*Huth.*), denn χάρις kann hier keine von χάρις παρὰ θεῷ v. 20 verschiedene Bedeutung haben. Obwol hier παρὰ θεῷ nicht dabei steht, so meint doch der Apostel, daß um des Gewissens zu Gott willen ungerecht leiden vor Gott als Gnade gilt, oder *Deo gratum et acceptum est* (*Gerh.*). So auch *de W.*: Gnade bei Gott d. h. wolgefällig vor Gott, u. *Hofm.*. der auf Grund der LXX Prov. 10, 32, wo רָצוֹן mit χάρις übersezt ist, die Bed. Wolgefallen vorzieht und ‚wolgefällig‘ erklärt. διὰ συνείδησιν θεοῦ wegen des Bewußtseins von Gott, um des Gewissens zu Gott willen, vgl. Röm. 13, 5. Richtig *Calov: quia conscius est, id Deum velle et Deo gratum esse;* änlich *de W., Huth* u. A.[1]

1) Vgl. *H. A. Paul Ewald, de vocis* ΣΥΝΕΙΔΗΣΕΩΣ *apud scriptores*

ὑποφέρειν λύπας Trübsale ertragen, geduldig tragen, one Zorn oder Troz entgegenzusetzen (*Hofm.*). πάσχων ἀδίκως indem (nicht: weil) er ungerecht, one gegen seinen Herrn etwas verschuldet zu haben, leidet. Diesen Gedanken begründet der Apostel zunächst mit einer analogen Erfarungswarheit v. 20: was für ein Ruhm ist es, wenn ihr um Missetat willen Streiche aushaltet? Die Frage ist lebhafter Ausdruck der Verneinung. κλέος Ruf, Ruhm, Ehre vor Menschen. Die Partic. ἁμαρτάνοντες κ. κολαφιζόμενοι sind so mit einander verbunden, daß ἁμαρτ. den Grund für das κολαφ. enthält: sündigend und dafür geschlagen werdend. ὑπομενεῖτε Geduld beweiset, die verdiente Strafe geduldig ertragt. Das Futur. ὑπομενεῖτε ist vom Standpunkt der Ermanung aus gewält (*Weiß, Huth.* u. A.). κολαφίζειν eig. Faustschläge oder Backenstreiche geben (vgl. Mtth. 26, 67), dann überhaupt Schläge erteilen, 1 Kor. 4, 11. 2 Kor. 12, 7. — Dem negativen Beweise folgt die positive Darlegung, in welcher die Partic. ἀγαθοποιοῦντες κ. πάσχοντες ebenso wie im vorigen Satze verbunden sind. ἀγαθοποιεῖν gutes tun, nicht spez. Woltaten erweisen. — Um des Guten willen, das man tut, Leiden geduldig ertragen, das ist (gewärt) Gnade bei Gott, vgl. Luk. 2, 52, nicht: ist Beweis göttlicher Gnadengesinnung (*Weiß, Schott*), was in keiner Weise für ein Verhalten paßt, zu welchem ermant wird (*Hofm.*). — Diese Warheit wird v. 21—25 weiter durch den Hinweis auf die Berufung der Christen zur Nachfolge im geduldigen Ertragen der Leiden begründet.

V. 21. „Denn dazu seid ihr berufen worden, weil auch Christus für euch gelitten und euch ein Vorbild hinterlassen hat, daß ihr seinen Fußstapfen nachfolget." — εἰς τοῦτο bezieht sich auf εἰ ἀγαθοπ. — — ὑπομενεῖτε. In ἐκλήθητε sind nach dem Contexte οἱ οἰκέται angeredet. Da jedoch κληθῆναι sich nicht auf sie als Sklaven, sondern als Gläubige bezieht, so gilt das Gesagte von allen Christen, vgl. 3, 9. ὅτι καὶ Χρ. weil auch Christus für euch gelitten hat; καί auch geht nicht auf ἔπαθεν allein (*Huth.*), sondern auf den einheitlichen Begriff ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν. Nicht in dem Leiden Christi als solchem liegt ein Vorbild, welches zur Nachfolge auffordert, sondern mit seinem Leiden für uns hat Christus uns ein Vorbild, seinen Fußstapfen nachzufolgen, hinterlassen. Der Apostel schreibt aber ὑπὲρ ὑμῶν und ὑμῖν, um diese Verpflichtung den Knechten besonders ans Herz zu legen, obwol dieselbe allen Gläubigen gilt. Die Varianten ἡμῶν und ἡμῖν im *text. rec.* sind nur durch Minuskeln bezeugt. ὑπογραμμός eig. Vorschrift, Muster zum Nachschreiben, trop. Vorbild zur Nachahmung = ὑπόδειγμα Joh. 13, 15. ὑπολιμπάνειν ist ἅπ. λεγ. für ὑπολείπειν hinterlassen (beim Tode Judit 8, 7), hier: bei seinem Hingang zum Vater (*Beng.*). ἵνα ἐπακολ. nicht: in der Absicht, daß (*Huth.*), sondern wie ἵνα hinter ἐντολή z. B. Joh. 13, 34 und βουλή (Act. 27, 42) statt eines Infinitivsatzes (*Hofm.*).

N. Testamenti vi ac potestate, Commentat. philol. et biblico.-theol. Lips. 1883, pag. 87 sq.

Das Vorbild, welches Christus durch sein Leiden für uns hinterlassen hat, wird v. 22—24 in drei mit ὃς an Χριστός angereihten Relativsätzen explicirt. Es besteht erstlich darin, daß Christus weder mit unrechter Tat noch mit trüglichem Worte sich versündigt, also unverschuldet (ἀδίκως v. 19) gelitten hat. V. 22. „Welcher nicht Sünde getan hat, auch wurde nicht Trug in seinem Munde erfunden". Diese Worte sind aus der messianischen Weißagung Jes. 53, 9 gedächtnismäßig, nicht wortgetreu nach der LXX, aber dem Sinne nach richtig entnommen. — Das zweite Moment des Vorbildes lautet v. 23: „Welcher gescholten nicht wieder schalt, leidend nicht drohte, es aber dem anheimgab, der gerecht richtet". Nicht nur unschuldig hat Christus gelitten, sondern auch geduldig mit stiller Ergebung in den göttlichen Willen. Nicht Schmähung hat er mit Schmähung erwidert, noch im Leiden denen die ihm unrecht taten mit Vergeltung gedroht. Bei dieser Zeichnung des Vorbildes schwebte dem Apostel Jes. 53, 7: αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ vor. Auf die Klimax zwischen λοιδορούμενος und πάσχων, ἀντελοιδόρει und ἠπείλει haben *de W.* und *Wiesg.* aufmerksam gemacht, und schon *Gerh.* erklärte: λοιδορία *omnis generis injuriae verbales*, παθήματα *omnis generis injuriae reales.* ἀντελοιδόρει ist ἀπ. λεγ. entgegenschmähen. ἠπείλει ist Androhung rächender Vergeltung, worunter natürlich die Ankündigungen des göttlichen Gerichts über die in Unglauben sich Verstockenden nicht subsumirt werden können. — Zur Verdeutlichung vgl. die Ermanung des Apostels in 3, 9. παρεδίδου ist nicht reflexiv: ‚er überließ sich' (*de W., Winer* Gr. S. 549); diese Bedeutung ist unerweislich. Man hat das fehlende Object aus dem λοιδορεῖσθαι und πάσχειν zu ergänzen. Richtig *Luther:* ‚stelte es (das was ihm unrecht geschah) dem heim'. κρίνοντι δικαίως ist Gott, dessen gerechtes Gericht Ausfluß seines Wesens ist (*Wiesg.*); vgl. die änliche Bezeichnung Gottes 1, 17. ‚Das Anheimgeben ist jedoch weder so gemeint, daß Gott die strafen möge, die der Leidende selbst gewären läßt (gegen *Schott*), noch so, daß es in Fürbitte um ihre Begnadigung bestände (gegen *Didymus* u. A.), sondern er überläßt das was ihm geschieht dem gerechten Richter, der ihm so oder anders zu seinem Rechte dawider verhelfen wird, ‚mag dies nun eine Bestrafung derer die es ihm antun in sich schließen, oder wenn sie zur Erkentnis ihres Unrechts kommen, die Bestrafung unterbleiben' (*Hofm.*).

V. 24[a]. Das dritte Moment des vorbildlichen Leidens Christi für uns. „Welcher unsere Sünden selbst hinaufgetragen hat an seinem Leibe auf das Holz, damit wir den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben." Der hier ausgesprochene Gedanke soll nach *Huth.* der Behauptung, daß auch dieser Satz etwas von Christo aussage, worin er uns ein Vorbild sein soll (*Hofm.*), durch sich selbst widersprechen, wenn auch die Klimax in den drei Relativsätzen: er litt unschuldig — geduldig — stellvertretend für uns, nicht zu verkennen sei. Aber dabei hat *Huth.* den mit der Aussage über Christi sündentilgendes Todesleiden eng zusammenhängenden Absichtssatz: ἵνα — — ζήσωμεν außer

Acht gelassen, dem doch die ganze Aussage des Hauptsatzes zur Grundlage dient, so daß alles Gewicht auf ihn fält (*Schott*). — Dieser dritte Relativsatz unterscheidet sich zwar von den beiden vorhergehenden darin, daß hier nicht mehr von der Art und Weise des Leidens Christi die Rede ist, sondern das was er erlitten hat, als sein Tun betont und dieses Tun als Wegnahme oder Tilgung unserer Sünden dargestelt wird, auf daß wir den Sünden gestorben fortan der Gerechtigkeit leben. Aber darin liegt ja die zur Nachfolge verpflichtende Bedeutung seines Leidens für uns, und in dieser Hinsicht kann man die Aussage als weitere Ausfürung des an die Spitze (v. 21) gestelten ὑπὲρ ὑμῶν betrachten. Ob dieselbe aber über die vorbildliche Bedeutung seines Leidens weit hinausreicht, wie besonders *Steinmeyer* (die Geschichte der Passion des Herrn, 2. Aufl. 1882. S. 209) meint, das läßt sich erst aus der näheren Erwägung ihres Inhalts bestimmen. — Die Worte τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν (oder ἡμῶν) αὐτὸς ἀνήνεγκεν hat Petr. unverkennbar aus Jes. 53 genommen, wo vom Knechte des Herrn geweißagt ist v. 4 (LXX) οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει; v. 11: τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει und v. 12: καὶ ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε.[1] Diese Weißagung hat der Apostel im Lichte ihrer Erfüllung auf den Kreuzestod Christi bezogen, den er als ein Hinauftragen unserer Sünden an und mit seinem Leibe auf das Holz bezeichnet. τὸ ξύλον nent Petr. auch in seinen Reden Act. 5, 30. 9, 39 das Kreuz, auf Grund der alttestamentl. Stellen, in welchen der Pfahl, an den die Hingerichteten aufgehängt wurden, עֵץ ξύλον (LXX) heißt, Deut. 21, 22 f. Jos. 10, 26. ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ist allerdings nicht so gemeint, als hätten die Sünden dem Leibe äußerlich angehaftet; aber noch weniger paßt die Uebersetzung: *in* seinem Leibe (*Hofm.*), womit gesagt wäre, daß die Sünden in seinen Leib eingedrungen waren. Vielmehr soll nur ausgedrükt werden, daß Christus unsere Sünden auf sich genommen hatte und sie als eine auf seinem Leibe liegende Last mit dem Leibe aufs Kreuz hinaufgetragen und mit der Hingabe des eigenen Leibes und Lebens zum Sünopfer in den Tod (*Frank*, Syst. d. christ. Warh. II S. 190) gebüßt hat. Dies hat Christus getan und gelitten nicht ἀντὶ ἡμῶν an unserer statt, sondern ὑπὲρ ἡμῶν (v. 21) für uns, uns zu gut, zu unserem Heil. Dies allein wird in dem Absichtssatze: auf daß wir, mit der Aenlichkeit seines Todes verwachsen Röm. 6, 5, den Sünden geistlich gestorben fortan der Gerechtigkeit leben, hervorgehoben.

Ueber den Zusammenhang von Christi Kreuzestod und unserem ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενέσθαι gibt Petrus hier keinen näheren Aufschluß, wie Paulus ihn Röm. 6, 3 ff. dargelegt hat, weil die Erinnerung an den sündentilgenden Tod nur die Angeredeten bewegen solte, in willigem Erdulden unverschuldeter Leiden den Fußstapfen Christi nachzufolgen.

1) Im Grundtexte lautet v. 4: חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא; v. 11: וַעֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל; v. 12: וְהוּא חֵטְא־רַבִּים נָשָׂא.

Für diesen Zweck genügte die in dem Zwecksatz gegebene Andeutung, in welchem δικαιοσύνῃ als Gegensatz zu ἁμαρτίαις nicht die Rechtfertigung oder die Gerechtigkeit als Zustand dessen, dem seine Sünde vergeben ist, bezeichnet, sondern die im Gehorsam gegen Gott, in der Erfüllung seines Willens bestehende Gerechtigkeit (*Huth.*). Dieser Zwecksatz wird v. 24[b] u. 25 durch Darlegung der Frucht des Todesleidens Christi weiter entwickelt. „Durch welches Wunden ihr seid heil geworden; denn ihr waret irrend wie Schafe, aber habt euch nun bekehrt zum Hirten und Bischof eurer Seelen." Der Relativsatz ist wörtlich aus der Weißagung Jes. 53, 5 herübergenommen und nur das vom Propheten in der ersten Person Ausgesprochene in die zweite Person umgesezt, um es den Angeredeten (οἰκέταις) zu rechter Erwägung ans Herz zu legen. Das αὐτοῦ bei μώλωπι nach voraufgegangenem οὗ fehlt in *ABC* und kann aus der LXX mit aufgenommen, aber von Abschreibern als pleonastisch weggelassen worden sein, wonach *Tisch.*, *Tregelles*, *Hort* u. *Gebh.* es beibehalten haben. μώλωψ eig. die durch Geiselung verursachte Strieme (vgl. Sir. 28, 17 πληγὴ μάστιγος ποιεῖ μώλωπας), hier im weiteren Sinne nicht auf die Geiselung zu beschränken, sondern allgemeine Bezeichnung des gesamten Leidens Christi, dessen Spitze der Kreuzestod war (*Steig.* u. A.). ἰάθητε trop. geheilt von der Krankheit des sündlichen Wesens und in die Gesundheit des geistigen Lebens versezt. — In dem Begründungssatze wird der Zustand vor der Bekehrung zu Christo mit dem aus Jes. 53, 6 entlehnten Bilde als ein Umherirren gleich Schafen, die keinen Hirten haben, dargestelt, sehr bezeichnend für die one Gott und one Hoffnung in der Welt lebenden Heiden (Eph. 2, 6). Statt der Rec. πλανώμενα (mit *CKLP*) ist nach ℵ*AB* πλανώμενοι zu lesen: irrend wie Schafe, die keinen Hirten haben, vgl. Num. 27, 17. 1 Kön. 22, 17. Mtth. 9, 36. — ἐπεστράφητε übersezt *Luth.* passivisch: ihr seid bekehrt. Da aber im N. T. der Aor. Pass. dieses Verbums in der Regel mediale Bedeutung hat, so wird es von *Huth.*, *Hofm.* u. A. auch hier ebenso gefaßt: ihr habt euch bekehrt. Offenbar richtig, da das Verbum eigentlich bedeutet: ihr habt euch hingewendet zu dem Hirten. Dagegen läßt sich nicht mit Grund geltend machen, daß die Bekehrung nicht des Menschen, sondern Gottes oder des heil. Geistes Werk ist. Denn one daß der Mensch sich zu Gott wendet, die ihm entgegen- oder zuvorkommende Gnade auf sich einwirken läßt, ist Wiedergeburt und Bekehrung nicht möglich. Der Apostel will mit diesen Worten auch nicht die Wiedergeburt beschreiben, sondern behufs der Ermanung zur Nachfolge Christi nur an die Wandelung in ihrer Lebensstellung erinnern, daß sie, die einst hirtenlos umherirrenden, durch die Wunden Christi geheilt, nun unter die Hut des Hirten und Bischofs der Seelen gekommen sind. Für diesen paränetischen Zweck erscheint es ganz passend, sie dabei an das was von ihrer Seite geschehen zu erinnern. Haben sie sich zu Christo hingewandt und ihn als Hirten und Bischof erkant, so sind sie auch verpflichtet, in ihrem Wandel auch unter unverschuldeten Leiden ihm nachzufolgen. Der Hirt und Bischof der Seelen ist nicht Gott (so

Weiß) sondern Christus, wie alle übrigen Ausll. anerkennen. Wenn nämlich auch in Ps. 23, 1. Jes. 40, 11 und in der Weißagung Ezech. 34, 11. 12 LXX: ἐγὼ ἐκζητήσω τὰ πρόβατά μου καὶ ἐπισκέψομαι αὐτά, ὥσπερ ζητεῖ ὁ ποιμὴν τὸ ποίμνιον αὐτοῦ, und v. 16: τὸ πλανώμενον ἐπιστρέψω Gott als der Hirte bezeichnet wird, so hat doch in Ezech. 34, 3: ἀναστήσω ἐπ' αὐτοὺς ποιμένα ἕνα — τὸν δοῦλόν μου Δαβίδ, vgl. 37, 24, Gott deutlich den verheißenen Messias als den Hirten genant, durch welchen er seiner Herde sich annehmen und das Hirtenamt über sein Volk herstellen wird. Demgemäß nent sich Christus selbst den guten Hirten (Joh. 10, 11. 14) und Petrus bezeichnet ihn 5, 4 als ἀρχιποίμην, wogegen der Ausdruck ποίμνιον τοῦ θεοῦ 5, 2 keine triftige Instanz begründet. Die Anwendung des W. ἐπίσκοπος Aufseher, Obwalter, auf Christum erklärt sich aus der für die πρεσβύτεροι in ihrer Eigenschaft von Vorstehern der einzelnen Gemeinden üblich gewordenen Bezeichnung ἐπίσκοποι, vgl. Phil. 1, 1. Act. 20, 28. 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 7, die ja nur Vertreter des Herrn und Hauptes der gesamten christlichen Gemeinde waren. ἐπίσκοπον one Artikel ist mit τὸν ποιμένα zu einem Begriff verbunden, wonach τῶν ψυχῶν ὑμῶν zu beiden Wörtern gehört. ψυχῶν wie 1, 9. 22.

Ueberblicken wir nach der Einzelerklärung die Aussage der vier Relativsätze (v. 22—24), so sind alle darin entwickelten Momente des Leidens Christi den οἰκέταις und damit zugleich allen Christen zur Nachfolge Christi in seinem Leiden für uns ans Herz gelegt; nicht blos sein sündloses, unverschuldetes und sein geduldiges Leiden, sondern auch sein martervolles Todesleiden, mit dem er unsere Sündenschuld getilgt hat. Nur dürfen wir die Aufforderung zur Nachfolge in seinen Fußstapfen nicht über die für sündhafte Menschen mögliche Leistung ausdehnen. Das Vorbild Christi werden wir in unserem sündlichen Leibesleben stets nur annähernd, niemals vollkommen erreichen, nicht nur hinsichtlich des Erduldens von Sünden Anderer an unserem Leibe, sondern auch in betreff der Unschuld und Geduld, mit der wir ἀδίκως und als ἀγαθοποιοῦντες Leiden erdulden. Aber dieses Zurückbleiben hinter dem Vorbilde Christi darf uns nicht dazu bewegen, die Aufforderung zur Nachfolge in seinen Fußstapfen auf das ἔπαθεν allein (one ὑπὲρ ὑμῶν) zu beziehen und mit contextwidriger Hervorhebung der in dem τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν liegenden Idee des stellvertretenden Leidens Christi diesem Satze die Bedeutung eines Vorbildes für uns abzusprechen (*Mey.*), und darin nur einer Aussage über das Leiden des Heilsmittlers zu suchen, in welcher die Verpflichtung und Befähigung zur Nachfolge in geduldigem Ertragen unverschuldeten Leidens hervorgehoben werde (*Wiesg.*, *Schott*). Denn da ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν (ἡμῶν), wie schon bemerkt, nur aussagt: er litt für euch (uns), zu eurem (unserem) Besten, so hat Petrus auch das von Christo ausgesagte Hinauftragen unserer Sünden an seinem Leibe auf das Kreuz nur von diesem Gesichtspunkte aus erwänt, als Vorbild, dem wir so nachwandeln sollen, daß wir den Sünden abgestorben der Gerechtigkeit leben. Ein solcher Wandel der Christen aber kann dazu dienen,

die Herren, die sich durch ungerechte Mishandlung an ihren Knechten versündigen, zur Besinnung zu bringen, daß sie in sich gehen und von ihrer Ungerechtigkeit ablassen (*Hofm.*). Und nach dieser Beziehung ist das Leiden der Knechte ein Leiden für Christum, d. h. zur Förderung seines Reiches dienend, und insoweit ist auch der christliche Sklave in dem was sein Stand mit sich bringt, berufen dem Vorbilde Christi nachzufolgen.

Sehr verbreitet ist die Ansicht, daß in ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν κτλ. der Tod Christi als Sünopfer für unsere Sünden und mit ἐπὶ τὸ ξύλον das Kreuz als Altar, auf welchem Christus unsere Sünden an seinem Leibe geopfert habe, dargestelt sei. In diesem Sinne redet schon *Beda venerab.* von der *ara crucis* und wol auch *Luther* in der Uebersetzung: ,welcher unsere Sünden selbst *geopfert* hat'; *Gerh.*: *crux Christi fuit sublime illud altare, in quod Christus se ipsum oblaturus ascendit, sicut V. Ti sacrificia altari imponebantur*. Ferner *Vitringa, observv. ss. II c. 13; Steiger, Delitzsch*, Hebräerbrief S. 313 u. 442 f., *Schott* u. A. mehr. Auch *Hofm.* sagt in der Erklärung unserer Stelle, ,daß dem ἀναφέρειν in der Verbindung mit ἐπὶ τὸ ξύλον die Bed. „hinauftragen", somit aber dem ganzen Ausdrucke seine Vergleichbarkeit mit ἀναφέρειν τι ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον Jak. 2, 21 verbleibe, womit jedoch nicht gesagt sei, daß der Holzpfahl, an welchen Christus gehängt wurde, als Altar gedacht sei, wol aber als Ausdruck des Apostels durch jenen opferdienstlichen (vgl. z. B. 1 Makk. 4, 53) veranlaßt und vom Apostel gebraucht sei, um das, was Christus getan hat, als ein Tun zu bezeichnen, welches sich dem des Opfernden vergleiche'. Allein wenn der Kreuzespfahl nicht als Altar gedacht ist, so bleibt für die Vergleichung des Tuns Christi mit dem des Opfernden kein *tertium comparationis* übrig, falls ἀναφέρειν nur hinauftragen bedeutet. So oft nämlich auch ἀναφέρειν τι ἐπὶ *c. accus.* vom Bringen auf dem Altare vorkomt, und zwar nicht nur von den Brandopfern, die ganz auf dem Altare angezündet wurden, sondern auch als Uebersetzung von הִקְטִיר von den Teilen der Sünd- und Schuldopferthiere, die auf dem Altare angezündet wurden (Lev. 4, 10. 31. *al.* LXX), so komt es doch auch vom Tragen einer Sache auf die Höhe vor (Jud. 16, 3 LXX *cod. Alex.*), ist also kein specifisch sacrifizieller Ausdruck. Auch ist schon von *Huth.* u. A. bemerkt worden, daß sonst in keiner Stelle des N. T. das Kreuz Christi als der Altar, auf dem er geopfert worden, dargestelt ist, und weder im A. noch im N. T. die Sünden jemals als das Opfer, welches auf dem Altar gebracht wird, bezeichnet sind. Diese Instanz läßt sich auch nicht damit beseitigen, daß man τὸ σῶμα Χριστοῦ als Sündopfer denkt und eine Prägnanz des Ausdrucks annehmend ἀναφέρειν in der Bed. opfernd hinauf- oder darbringen (*Schott*) faßt. Denn bei den Sünd- und Schuldopfern wurde der Leib des Opferthiers nicht auf dem Altare angezündet, sondern bei den Privatsündopfern von den Priestern das Sündopferfleisch amtlich gegessen, und bei den Sündopfern für die Priesterschaft und die Gemeinde wurde es außerhalb des Altars verbrannt; s. *m.* Bibl. Archäol. S. 241. Ferner hatte Petrus bei diesen Worten die Weißagung Jes. 53, 12 vor Augen, wo ἁμαρτίας ἀνήνεγκε dem נָשָׂא חֵטְא entspricht und נָשָׂא obwol es auch αἴρειν bedeuten

kann, doch nur: auf sich nehmen, tragen, bedeutet, wie aus der Abwechslung von נָשָׂא mit סָבַל Jes. 53, 4 sich ergibt. Nur folgt aus der Bezugnahme auf diese Weißagung nicht, daß ἀναφέρειν hier, wo es mit ἐπὶ τὸ ξύλον verbunden ist, nur ‚Sünde tragen' bedeute, und weil ‚die Sünde tragen' öfter so viel heißt als ‚die Strafe der Sünde erleiden', auch Petrus nur den Sinn ausdrükte: ‚er hat die Strafe für unsere Sünden an seinem Leibe erlitten' (*Huth.*). Denn in diesem Falle hätte er ἐπὶ τῷ ξύλῳ am Holze (des Kreuzes) schreiben müssen. Diese Instanz läßt sich auch durch die Annahme einer Prägnanz: an seinem Leibe auf das Holz hinauftragen und dort erlitten, nicht beseitigen, weil der Apostel nicht das Erleiden *der Strafe* hervorhebt, sondern, wie der folgende Absichtssatz zeigt, das Sterben Christi im Auge hat und seinen Kreuzestod als ein Töten unserer an seinem Leibe auf das Kreuz hinaufgetragenen Sünden darstelt, auf daß wir im Glauben Christi Tod uns zueignend geistlich den Sünden sterben.

Cap. III, 1—7. **Das Verhalten der Frauen gegen ihre Männer und der Männer gegen ihre Frauen.** — V. 1 u. 2. „Desgleichen ihr Weiber seid untertan euren Ehemännern, damit auch, wenn einige dem Worte nicht gehorchen, sie durch den Wandel der Weiber one Wort gewonnen werden, indem sie euren in Furcht keuschen Wandel anschauen." — Durch ὁμοίως mit dem folgenden ὑποτασσόμεναι wird die Ermanung der Frauen zum rechten christlichen Verhalten gegen ihre Männer an die vorhergehende Ermanung der Knechte angereiht. γυναῖκες one Artikel nach א**AB*, richtiger vielleicht αἱ γυν., ist Anrede, wie ὑμῶν v. 2 zeigt. ὑποτασσόμεναι wie 2, 18 zu fassen. In τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν von Ehemännern, wie Eph. 5, 22, steht ἰδίοις nach späterem Sprachgebrauche, one besonderen Nachdruck und one beabsichtigte Antithese gegen andere Männer (*adulteros* oder *alios*) und drükt nur die Zugehörigkeit stärker aus als das *pron. possess.*; vgl. *Winer* § 22, 7 S. 145 f. — Die Ermanung gilt zwar allen christlichen Frauen, doch zeigt der folgende Finalsatz, daß der Apostel insbesondere Christinnen im Auge hat, deren Männer noch Heiden waren, und dabei voraussezt, was Paulus 1 Kor. 7, 12—14 ausdrücklich lehrt, daß das gläubige Weib sich von dem ungläubigen Manne nicht trennen soll. Die Unterordnung der Frau unter ihren Mann begründet Paulus Eph. 5, 23 damit, daß der Mann des Weibes Haupt ist; Petrus erwänt blos den Zweck der Unterordnung, daß ungläubige Männer durch den gottesfürchtigen Wandel ihrer Frauen für das Christentum gewonnen werden können. καὶ εἰ auch wenn, selbst dann wenn, sezt einen schwierigen Fall, der übrigens damals öfter vorkommen mochte und auch unter Namenchristen in Ehen sich wiederholt; wenn τινὲς *sc.* ἄνδρες ἀπειθοῦσιν nicht gehorchen, widerstreben τῷ λόγῳ dem Worte der Heilsbotschaft, vgl. 2, 8. ‚Durch den Wandel der Weiber'; zu γυναικῶν ist nicht ἑαυτῶν zu ergänzen. Obgleich nämlich von den christlichen Frauen heidnischer Männer die Rede ist, so liegt doch kein Grund vor, das Gesagte blos auf die Bekehrung der eigenen Männer zu beschränken und Fälle, wo der Einfluß der Frauen sich über den

eigenen Ehemann hinauserstrekt, auszuschließen. ἄνευ λόγου one auf Bekehrung abzielende Ermanung und Belehrung. κερδηθήσονται gewonnen werden für den Glauben an Christum und dadurch für das Reich Gottes, vgl. 1 Kor. 9, 19 ff., nicht: für die Erhaltung des ehelichen Verhältnisses. Inwiefern dies durch den Wandel der Frauen bewirkt werden kann, wird in dem Participialsatze ἐποπτεύσαντες κτλ. erläutert. Zu ἐποπτ. vgl. 2, 12. ἐν φόβῳ gehört zu ἁγνήν keusch in Furcht, entw. sittlicher Scheu vor allem Pflichtwidrigen gegen den Mann (*Wiesg.*, *Huth.*, *Hofm.* nach 2, 18) oder in Gottesfurcht wurzelnd nach 1, 17 (*Calov*, *Grot.*, *Beng.* u. A.). Zwischen beiden Auffassungen läßt sich nicht sicher entscheiden, obgleich man für die erste Eph. 5, 33 anfüren kann. ἁγνή keusch, nicht nur im Gegensatz gegen πορνεία, sondern gegen alles, wodurch das sittliche Verhältnis der Unterordnung des Weibes unter den Mann verlezt wird (*Huth.* u. A.).

V. 3 u. 4. „Deren Schmuck nicht das äußerliche des Haarflechtens und Goldumhängens oder Kleideranlegens sein soll, sondern der verborgene Mensch des Herzens in dem Unvergänglichen des sanften und stillen Geistes, der vor Gott köstlich ist." — In diesem mit dem relativen ὧν angeknüpften Satze gibt der Apostel an, wie der Wandel der christlichen Frauen beschaffen sein soll. Der Genit. ὧν hängt von dem nachfolgenden κόσμος ab, wonach die Construction so zu verdeutlichen ist: ὧν ὁ κόσμος ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν . . . κόσμος. Anders *Steig.* und *Huth.*, welche ὧν ἔστω für sich nehmen, in der Bed. von εἶναί τινος, das Verhältnis der Zusammengehörigkeit ausdrückend: ‚deren Sache sein soll d. h. die sich abzugeben haben mit'. Allein dies würde nur zur negativen, nicht auch zur positiven Aussage passen, weil man nicht sagen kann: des Weibes Sache soll der verborgene Mensch des Herzens sein, da sie ja selbst dieser verborgene Mensch sind, den sie sich nicht erst aneignen können. Wol aber konte der Apostel sagen: ihr Schmuck soll der verborgene Mensch des Herzens sein, der sich in sanftem und stillem Geiste bewärt. Als äußerer Schmuck, mit welchem weltlich gesinnte Frauen ihren Männern zu gefallen trachten, nent Petrus ἐμπλοκὴ τριχῶν das zierliche Flechten der Haare (ἐμπλοκή ἀπ. λεγ. bed. nicht die Flechte, sondern das Flechten) und Umlegen von goldenen Schmucksachen, Ringen, Spangen u. drgl. (χρυσία sind goldene Sachen) oder Anlegen schöner, kostbarer Kleider. Diese beiden Dinge sind durch ἤ verbunden und mit καί an das erste angereiht, weil beides Dinge sind, die dem Körper angelegt werden, und Zutaten zu dem im Haarflechten bestehenden Schmuck des Körpers bilden. Zur Sache vgl. 1 Tim. 2, 9. — Den Gegensatz zu diesem auswendigen Schmucke bildet ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος; in Röm. 7, 22. Eph. 3, 16 ὁ ἔσω ἄνθρωπος oder ὁ ἔσωθεν *sc.* ἄνθρ. 2 Kor. 4, 16 genant. κρυπτός im Gegensatz gegen den in die Augen fallenden Körperschmuck. τῆς καρδίας Appositionsgenitiv, zugesezt, weil das Herz Centrum des inneren Lebens, Sitz der Gesinnung und Gefüle ist. ἐν τῷ ἀφθάρτῳ steht nicht substantivisch, wie τὰ φθαρτά 1, 18. Als Substantivum könte es nur das unvergängliche Wesen oder die Unvergänglichkeit

bedeuten; wozu der Genitiv τοῦ πρ. κ. ἡσ. πνεύματος nicht paßt. Man hat vielmehr (mit *Hofm.*) κόσμῳ zu ἀφθάρτῳ zu ergänzen: in dem unvergänglichen Schmucke des Geistes. πνεύματος wegen der beigesezten Prädicate selbstverständlich nicht Gottes, sondern des Menschen Geist. πραΰς heißt dieser Geist im Gegensatz gegen Eifer und Zorn, Jak. 3, 13; und ἡσύχιος still im Gegensatz zu geräuschvollem und unfriedlichem Wesen. In solchem Geiste sollen die gläubigen Weiber ihren Ehemännern sich unterordnen; ὅ ἐστιν bezieht sich nicht auf τῷ ἀφθάρτῳ sondern auf τοῦ — πνεύματος. Der so geartete Geist ist vor Gott, in Gottes Augen köstlich.[1]

Diese Ermanung wird in v. 5 u. 6 durch den Hinweis auf das Vorbild der heiligen Frauen der heilsgeschichtlichen Vorzeit begründet. — V. 5. „Denn so schmükten sich einst auch die heiligen Weiber, welche ihre Hoffnung auf Gott sezten, ihren Ehemännern sich unterordnend, V. 6 wie Sara dem Abraham gehorsam war, ihn Herr nennend, deren Kinder ihr geworden seid, indem ihr Gutes tut und keinen Schrecken fürchtet.“ Οὕτως bezieht sich natürlich auf das Vorhergehende, nicht auf das folgende ὑποτασσόμεναι (mit *Steig.*). ποτέ einst, in der Zeit des A. Bundes. Heilige Weiber nent Petrus diejenigen, deren Leben in die Ordnung des geoffenbarten göttlichen Heilswillens gefaßt war, gegenüber denen, die ihr Leben nach dem Wesen der ihre eigenen Wege gehenden Welt gestalteten (*Hofm.*). Die Bestimmung: welche ihre Hoffnung auf Gott sezten, dient zur Erklärung, warum dieselben sich nicht mit äußerem Putz schmükten, weil sie nämlich nicht für diese Welt lebten, und in ihr Befriedigung suchten, sondern ihren Sinn auf die göttliche Verheißung und deren Erfüllung richteten, vgl. 1, 10. ‚Weil sie ihre Hoffnung auf Gott sezten, so waren sie anspruchslosen und friedlichen Geistes; denn sie begehrten nichts von der Welt und bemühten sich also auch nicht um sie‘ (*Hofm.*). Vermöge dieser Sinnesart waren sie auch ihren Männern untertan. Das Partic. ὑποτασσόμεναι ist deutsch mit *und* an das voraufgehende Präteritum anzuschließen; nicht mit *indem* oder *dadurch daß* auf οὕτως zurückzubeziehen (*Wiesg.* und *Huth.* früher), wobei der unpassende Gedanke entsteht: die heiligen Frauen hätten sich dadurch, daß sie ihren Männern untertan waren, so geschmükt. Als Beleg für die Unterordnung dieser Frauen wird Sara, die Stammutter des heilsgeschichtlichen Volks angefürt, als Vorbild für die Christinnen (nicht für die heiligen Frauen des A. Bundes, *Hofm.*, *Schott*), wie sonst Abraham als Stammvater, z. B. Jak. 2, 21. Röm. 4, 15 f. ὡς wie, *particula allegandi*

1) Zur Sache haben schon *Luther* u. *Calvin* bemerkt, daß der Apostel damit nicht jeden Schmuck der Weiber tadelt, sondern nur die Putzsucht der weltlich gesinnten — *morbum vanitatis*, *quo mulieres laborant* (*Calv.*). Vgl. hiezu noch 1 Tim. 2, 8, wo gegenüber dem eitlen Schmuck mit Harflechten, Gold, Perlen und kostbaren Kleidern die καταστολὴ κόσμιος mit Scham und Zucht als den gottseligen Frauen geziemend genant ist.

exemplum (*Beng.*). Den Beweis für das Verhalten der Sara gegen ihren Mann Abraham entnimt der Apostel aus der Stelle Gen. 18, 12, wo Sara bei sich selbst sprechend von ihrem Manne sagte: אֲדֹנִי זָקֵן *mein Herr* ist alt, und damit ihre innerliche Stellung zu ihrem Manne kundgab. Der Aorist ὑπήκουσεν geht auf das ganze Leben als ein abgeschlossenes Ganzes, daher das Partic. Präs. καλοῦσα. Das Vorbild der Sara ist aber insofern für die Christinnen maßgebend, als dieselben Töchter der Sara geworden sind. ἐγενήθητε ihr seid geworden, nicht ἐστέ, ist entscheidend dafür, daß die Angeredeten Christinnen heidnischer Abkunft sind.[1] Kinder der Sara sind diese nämlich in keinem anderen Sinne, als in welchem die Christenheit σπέρμα Ἀβραάμ ist (Gal. 3, 29) und alle Christen one Unterschied der Herkunft υἱοὶ Ἀβραάμ heißen (Gal. 3, 7) und Abraham ihren Vater nennen z. B. Röm. 4, 1. Kinder der Sara *geworden* sind die heidenchristlichen Frauen durch Einverleibung in die heilsgeschichtliche Gemeinde des neutestamentlichen Volkes Gottes. Inwiefern sie dies sind, sagen die folgenden Partic. ἀγαθοποιοῦσαι κτλ., die nicht mit *Weiß* in dem Sinne: ‚dadurch geworden, daß sie ihre Pflicht taten‘, gefaßt werden können. Denn abgesehen von dieser willkürlichen Deutung des ἀγαθοπ., weist der Context nicht auf eine Angabe hin, wodurch sie Töchter der Sara geworden sind, sondern gibt das Merkmal an, durch welches sie sich als solche erweisen. Das Particip ist also durch ‚indem‘ oder ‚wenn ihr nämlich‘ aufzulösen. ἀγαθοποιεῖν bezeichnet nicht Woltätigkeit (*Oecum.*), sondern das Tun dessen was gut ist. Die nähere Bezeichnung des ἀγαθοπ. erhellt aus dem Zusatze: ‚und sich vor keinem Schrecken fürchten‘. πτόησις im N. T. ἀπ. λεγ. erklärt *Pollux:* συστολή, θόρυβος, ταραχή; es ist also von φόβος nicht wesentlich verschieden, wie auch das Verb. πτοηθέντες Luk. 21, 9. 24, 37 mit ἔμφοβοι γενόμενοι verbunden ist, bezeichnet aber hier nicht den Schrecken, den man empfindet, sondern den Gegenstand des Schreckens, die Sache die Schrecken bereitet und einflößt, wie Prov. 3, 25: οὐ φοβηθήσῃ πτόησιν ἐπελθοῦσαν (פַּחַד פִּתְאֹם). Die Participialsätze können im vorliegenden Zusammenhange nicht im allgemeinen aussagen: ‚daß sie tun, wie das Sprichwort sagt: tue recht und scheue niemand‘, sondern ἀγαθοπ. καὶ μὴ φοβούμεναι kann sich nur auf das Tun im Verhältnis zu ihren Männern, und zwar wie μὴ φοβ.

1) Gegen die Erklärung von *Weiß*, petrin. Lehrbegr. S. 112: ‚daß es für Heidinnen kein sonderliches Interesse haben konte, Töchter der Sara zu heißen, wärend es für jüdische Leserinnen das höchste Lob war, Kinder ihrer gefeierten Stammutter im höchsten Sinn genant zu werden‘, ist abgesehen von der willkürlichen Eintragung des ‚im höchsten Sinn‘, zu bemerken, daß der Apostel nicht an Heidinnen geschrieben hat, sondern an Christinnen, und zwar wie γενήθητε lehrt, nicht an solche, die vermöge ihrer Abstammung schon Töchter der Sara waren, sondern dies erst durch den Glauben oder den Eintritt in die christliche Gemeinschaft geworden sind. Hätte er Judenchristinnen, die nach ihrer Abstammung Töchter der Sara waren, im Auge gehabt, so hätte er irgendwie andeuten müssen, daß sie es damals noch nicht in rechter Weise waren, wie sie es jezt geworden seien (vgl. *Huth.*).

andeutet, in der Stellung zu ihren heidnischen Ehemännern beziehen, die sie vom Tun des Guten abhalten könten. Dagegen hat zwar *Hofm.* eingewandt: ,Es sei nicht abzusehen, wie deren Feindschaft sie vom Tun des Guten im allgemeinen solte abhalten können', und hat deshalb die Partic. ἀγαθοπ. und φοβουμ. in Verbindung mit dem Aor. ἐγενήθητε als Partic. Imperf. gefaßt und von dem Tun, welches die Frauen zu Angehörigen der Gemeinde Gottes machte, erklärt. Allein wenn auch Participia Präs. in Verbindung mit dem Aoriste ein Tun in der Vergangenheit bezeichnen können, so doch nicht ein einmaliges, der Vergangenheit angehöriges Tun, sondern nur ein sich fortsetzendes Tun. Und der Fall, daß christliche Frauen sich durch die Feindschaft ihrer heidnischen Männer von Gutestun abhalten oder abschrecken ließen, ist auch weder undenkbar, noch so unwarscheinlich, daß er sich nicht absehen ließe. Hierzu komt, daß die Sara den christlichen Frauen als Vorbild nicht in betreff furchtlosen Gutestuns vorgefürt wird, sondern in bezug auf das eheliche Verhältnis, in welchem sie sich ihrem Manne unterordnete. Hiernach ist auch das ἀγαθοποιεῖν καὶ μὴ φοβεῖσθαι auf die eheliche Unterordnung der Frauen unter ihre Männer zu beziehen. In diesem Verhältnisse sollen sie sich durch keine Feindseligkeit ihrer heidnischen Männer vom Gutestun abhalten oder abschrecken lassen. Ungenau ist *Luther*'s Uebersetzung: ,so ihr woltuet und nicht so schüchtern seid'.

V. 7. Ganz kurz berürt der Apostel noch das Verhältnis der Ehemänner zu ihren Frauen. „Ihr Männer desgleichen wonet nach Vernunft als mit einem schwächeren Werkzeuge mit dem weiblichen zusammen, Ehre (ihnen) zuteilend als auch Miterben der Gnade des Lebens, auf daß eure Gebete nicht verhindert werden." — Οἱ ἄνδρες ὁμοίως weist auf ὁμοίως αἱ γυναῖκες v. 1 zurück, wodurch das folgende Particip der allgemeinen Vorschrift ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρ. κτίσει (2, 13) subsumirt wird. Zwar folgt kein ὑποτασσόμενοι wie bei den Knechten und den Weibern (2, 18 u. 3, 1), aber auch nichts dem entsprechendes, worin zu suchen wäre, daß auch das Weib eine von dem Manne anzuerkennende τιμή besizt (*Wiesg., Huth.*). Davon ist erst im folgenden, dem συνοικοῦντες κτλ. untergeordneten Participialsatze die Rede. ,Das ὑποτάσσεσθαι, unter welches sich gleichermaßen das den Untertanen, den Sklaven, den Ehefrauen und den Ehemännern anbefohlene Verhalten begreift, ist ein ὑποτάσσεσθαι πάσῃ ἀνθρ. κτίσει, also bei Ehemännern und Ehefrauen eine Selbstuntergebung unter die Ordnung des Ehestandes' (*Hofm.*). Im Ehestande aber ist nur die Frau dem Manne, als dem Haupte, untertan, nicht aber der Mann dem Weibe, was eine Verkehrung der göttlichen Ordnung wäre. Die dem Manne obliegende Pflicht ist συνοικεῖν κατὰ γνῶσιν τῷ γυναικείῳ *sc.* σκεύει das häusliche Zusammenleben der Eheleute. Dies bedeutet συνοικεῖν, nicht *tori conjugalis consuetudinem* (*Hieron., August.* u. A.). Dieses Zusammenleben soll der Mann κατὰ γνῶσιν gestalten. γνῶσις one Artikel ist nicht die christliche Erkentnis über das Verhältnis des Weibes zum Manne (*Brckn., Schott*), sondern κατὰ γνῶσιν adverbialer Ausdruck: gemäß

verständiger Einsicht (*Wiesg.*) als Gegensatz gegen ‚unvernünftiges Gebaren‘ (*Hofm.*); *Luth.* richtig: ‚mit Vernunft‘. Dies wird näher bestimt durch die Worte ὡς τῷ ἀσθ. σκεύει τῷ γυναικείῳ *sc.* σκεύει, die nicht mit *Luth.* u. A. zu ἀπονέμοντες gezogen werden dürfen, weil συνοικοῦντες einer Ergänzung bedarf und nicht ταῖς γυναιξίν one weiteres supplirt werden kann, wärend bei ἀπονέμοντες das fehlende αὐταῖς sich one Schwierigkeit aus dem vorhergehenden τῷ γυναικείῳ σκεύει ergänzen läßt. σκεῦος Gerät, Gerätschaft, Werkzeug zu irgendeinem Gebrauch, ist 1 Thess. 4, 4 von dem Weibe nach seiner sexuellen Beziehung für den Mann gebraucht; hier dagegen zeigt der Comparativ ἀσθενεστέρῳ, daß auch der Mann als σκεῦος gedacht ist, im Ehestande also Mann und Weib σκεύη sind, der Mann als das stärkere oder kräftigere, das Weib als das schwächere. Hiernach ist aber σκεῦος nicht in der allgemeinen Bed. Gebilde (*Wiesg.* u. A.) zu fassen, die sich durch Röm. 9, 21 nicht rechtfertigen läßt, sondern in der Bed. Werkzeug vom Manne und Weibe im Ehestande gebraucht, insofern sie Gott zur Ausfürung seines Schöpfungsratschlusses der Erhaltung und Mehrung des menschlichen Geschlechts gebraucht. In änlichem Sinne wird Saulus Act. 9, 15 als Werkzeug für die Verwirklichung des göttlichen Gnadenwillens σκεῦος ἐκλογῆς genant. Da nun das Weib in körperlicher und geistiger Beziehung schwächer ist als der Mann, so soll dieser als der kräftigere im Ehestande mit dem Weibe κατὰ γνῶσιν zusammenleben. ὡς ἀσθεν. σκεύει ist Apposition zu τῷ γυναικείῳ und des Nachdrucks wegen vorangestelt. Der folgende Participialsatz ἀπονέμοντες κτλ. ist dem Vorhergehenden unter- nicht beigeordnet, und bringt für die Art und Weise des συνοικεῖν ein neues Moment, welches über das κατὰ γνῶσιν hinausgeht und durch Hinzufügung des geistlichen Verhältnisses (ὡς συγκληρονόμοις) zu dem in ὡς ἀσθενεστέρῳ geltend gemachten leiblich seelischen das συνοικεῖν nicht blos näher bestimt, sondern auch tiefer begründet. ἀπονέμειν im N. T. nur hier, bed. zuteilen, zukommen lassen; das Particip ist deutsch durch *indem* auszudrücken.

Die Begründung ist durch ὡς συγκλ. κτλ. motivirt, die richtige Erklärung derselben aber durch die Verschiedenheit der Lesart erschwert, da statt der von *Tisch.* u. *Gebh.* vorgezogenen Lesart ὡς συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς bedeutende Codd. und Verss. ὡς συγκληρονόμοι ποικίλης χάριτος ζ. bieten.[1] Hält man συγκ — μοι für ursprünglich

1) Die Lesart συγκληρονόμοις ist nur von *BX** und einigen Minusk. und Verss. (Vulg.), dagegen συγκληρονόμοι von *ACKLP* und mehr als 50 anderen Codd.; und χάριτος one ποικίλης von *BC*KLP alii plerique*, Vulg., dagegen ποικίλης χάριτος nur von ℵ*AC*² bezeugt, so daß, auf die handschriftl. Bezeugung gesehen, συγκ — μοι stärker als συγκ — μοις, dagegen ποικίλης schwächer als das einfache χάριτος beglaubigt erscheint und ποικίλης χαρ. möglicherweise aus 4, 10 hereingekommen sein kann. Hiernach hat *Lachm.* συγκληρονόμοι χάριτος aufgenommen; hingegen *Hofm.* verteidigt aus innern Gründen συγκληρονόμοι ποικίλης χαρ. ζ. als die warscheinliche Lesart, weil die Herübernahme von ποικίλης aus 4, 10 nicht begreiflich sei und das artikellose χάριτος ζωῆς nicht eine Gnade bezeichnen könne, welche in dem

oder richtig, so sind die Männer Miterben der χάριτος ζ. genant und das συν an κληρονόμοι kann nur auf die Frauen sich beziehen. Ist hingegen συγκ — μοις richtig, so sind die Frauen als Erben der χαρ. ζ. mit den Männern bezeichnet. Context und Structur des Satzes sprechen für die Richtigkeit dieser (lezteren) Lesart und das καί vor συγκ. scheint sie entschieden zu fordern. Nicht nur ist ‚der Dativ die der Structur des Satzes und dem Gedanken entsprechende Lesart' (*Huth.*), da für die angeredeten Männer nicht sowol die Erwänung dessen, daß sie mit den Frauen Erben der χαρ. ζ. sind, als vielmehr die Hervorhebung des Punktes, daß auch die Frauen mit ihnen Erben sind, einen triftigen Beweggrund dazu, den Frauen Ehre zukommen zu lassen, bildet. ‚Der Nominativ läßt sich nur dadurch verteidigen, daß die Männer als συγκληρονόμοι ihrer Frauen, diese wiederum als ihre συγκλ. anzusehen haben', wobei aber der Punkt, auf den es eigentlich ankomt, nicht ausgesprochen sondern nur implicite angedeutet wäre. Bei der Erklärung von *de W.*, *Brckn.*: ‚als (die) auch (wie ihr) Miterben (eine mit der anderen) . . . sind' ist nicht nur das ‚wie ihr' blos um des καί willen, sondern auch der dem Contexte fremde Gedanke: ‚eine mit der anderen' beliebig eingetragen. Dagegen bei der Lesart συγκ — μοις geht das συν auf die Männer und das καί ist mit Rücksicht auf τῷ ἀσθενεστέρῳ σκεύει zugesezt, zu diesem ein neues Moment hinzufügend. — χάριτος ζωῆς wird meist so gefaßt, daß ζωῆς als Genit. *appos.* zu χαρ. angibt, worin die χάρις, deren κληρονόμοι sie sind oder sein werden, besteht (*Steig.*, *Wiesg.*, *Huth.*, *Weiß*, bibl. Theol. S. 171), und ζωῆς wird vom ewigen Leben verstanden. Dabei wird angenommen, daß die Frauen Christinnen waren, und der Einwand, daß die Ermanung auch solchen Männern gelten müsse, deren Frauen keine Christinnen waren, mit der Bemerkung abgewiesen, daß auf solche Fälle als Ausnahmsfälle keine Rücksicht genommen sei, sondern nur darauf daß allen one Unterschied des Geschlechts Gnade geboten wird (Gal. 3, 28), also auch die nichtchristlichen Frauen auf die Gnade des Lebens Anwartschaft

seines Namens vollwerten Leben besteht, wärend doch alles Gewicht darauf liege, daß diese Gnade es ist, welche Mann und Weib mit einander teilen. ‚Lesen wir dagegen ποικίλης χάριτος ζωῆς, so wird ποικίλης χαρ. von ζωῆς abhängen, nicht umgekehrt, und ist also das, wovon es heißt, daß Mann und Weib es mit einander teilen, ein Leben mannigfaltiger Gnade, nämlich solcher göttlicher Gnaden, wie sie in jeder Ehe von Christen oder Nichtchristen erfaren werden. Und hierzu paßt nun die Lesart συγκ — μοι, wärend, wenn die Gnade des ewigen Lebens gemeint wäre, allerdings von den Frauen gesagt sein müßte, daß sie derselben ebenso teilhaft seien wie die Männer, und nicht umgekehrt, da von einem Besitze derselben, den die Männer mit den übrigen Gläubigen teilen, in diesem Zusammenhange selbstverständlich keine Rede sein könne'. — Diese Erklärung läßt sich durch die Entgegnung von *Huth.*: ‚daß bei ihr keiner der Begriffe zu seinem Rechte komme, auch bei ihr nicht angedeutet sei, welches die gemeinsamen Gnaden des ehelichen Lebens sind', nicht widerlegen. Aber ihre Notwendigkeit hat auch *Hofm.* nicht dargetan, wie wir oben im Texte gezeigt haben.

haben und in dieser Beziehung als Erben der zukünftigen κληρονομία zu behandeln seien (*Steig.*, *Wiesg.*).[1] — Wichtiger ist das sprachliche Bedenken, daß χάριτος ζωῆς one Artikel oder nähere Bestimmung von ζωῆς durch ein Attribut, nicht das Gnadengut des ewigen Lebens oder eine Gnade, die in dem seines Namens vollwerten Leben besteht, bezeichnen könne. Aber entscheidend ist auch dieses Bedenken nicht. Da nämlich χάρις unfraglich von göttlicher Gnade zu verstehen ist, so kann χάρις ζωῆς eine göttliche Gnade sein, die Leben gibt, und dieser unbestimtere Ausdruck kann statt χάρις τῆς ζωῆς gewält sein, um für vorkommende Ausnahmsfälle, daß Frauen noch nicht den Glauben ihrer christlichen Männer teilten, solche Frauen nicht von vornherein von der συγκλήρωσις der Leben gewärenden göttlichen Gnade auszuschließen. — Die τιμή, welche gläubige Männer ihren Frauen zukommen lassen sollen, darf man nicht auf einzelne Verhältnisse, wie Unterhalt, eheliche Enthaltsamkeit u. dgl. beschränken. Der Mann soll in allen Verhältnissen der Frau die ihr als Miterbin göttlicher Lebensgnade zukommende Ehre erweisen.

Diese Ermanung wird verschärft durch den Absichtssatz εἰς τὸ μὴ κτλ., in welchem auf die Schädigung des christlichen Glaubenslebens hingewiesen wird, welche die Nichtbeachtung derselben nach sich zieht. Wenn die Männer mit ihren Frauen nicht nach verständiger Einsicht zusammenleben, den Frauen nicht die ihnen gebürende Ehre zukommen lassen, so werden ihre Gebete gehindert werden. Statt ἐνκόπτεσθαι (א) oder ἐγκόπτεσθαι (*ABP al.*) bieten *CEKL* ἐκκόπτεσθαι *excidere, stirpitus delere* (vgl. Hiob 19, 10), welches abgesehen von der schwächeren Bezeugung den minder passenden, weil zu starken Gedanken: die Gebete ausrotten, ergibt. Aus diesen Gründen ist ἐγκόπτεσθαι vorzu-

1) Dagegen hat zwar *Hofm.* behauptet, ‚daß im ersten Falle dem christlichen Ehemanne etwas unmögliches zugemutet wird, da er ja gerade den Schmerz hat, daß das Weib seinen Glauben nicht teilt, und sich nicht so anstellen kann, als teile sie ihn‘. Aber das ‚sich so anstellen‘ ist eine ganz willkürliche Supposition. Wenn ein gläubiger Ehemann seine ungläubige Frau, in der Hoffnung, daß sie noch zum Glauben gelangen werde, als Miterbin des Lebens behandelt, so ist diese Behandlung nicht Verstellung oder Heuchelei, sondern Ausfluß der Liebe die πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει (1 Kor. 13, 7). — Auch der andere Einwand, daß man bei der lezten Annahme sich einer unzulässigen Abschwächung des Begriffs κληρονόμος schuldig mache, ist nicht beweiskräftig, weil bei der Behauptung, ‚daß κληρον. immer das Besitzrecht, auch wenn es sich auf ein künftiges Gut bezieht, als ein bereits eignendes einschließt‘ das Besitzrecht irrig mit dem factischen Besitze identifizirt wird. Das Besitzrecht gibt nur die Anwartschaft auf dereinstigen Besitz, eignet aber den Besitz nicht bereits zu. Auch die Gläubigen gelangen in den wirklichen Besitz des verheißenen Erbes nur, wenn sie Glauben bis an's Ende halten; wenn dies aber nicht geschieht, so gehen sie des verheißenen Besitzes verlustig. So erhielt von den beiden Sönen Isaaks nur Jakob das verheißene Erbe, und von den in Aegypten zu 12 Stämmen erwachsenen Sönen Jakobs gelangte das aus Aegypten ausgefürte Geschlecht, das sich in der Wüste wiederholt gegen Gott empörte, nicht in das dem Abraham und seinem Samen verheißene Land Canaan.

ziehen, welches *Hesych.* ἐμποδίζειν, διακωλύειν d. i. verhindern erklärt. τὰς προσευχὰς ὑμῶν die Gebete der Angeredeten d. i. der Männer, sind also weder überhaupt noch zunächst die gemeinsamen Gebete der Eheleute, sondern die Gebete der Männer, sowol die mit ihren gläubigen Frauen und Hausgenossen bei der Hausandacht, als auch die privaten Gebete der Männer von noch ungläubigen Frauen. Für die Beschränkung der Worte auf die gemeinsamen Gebete der Ehegatten liegt ebenso wenig Grund vor als für die Annahme, daß der Apostel seine Ermanung nur an Männer, deren Frauen gläubig waren, gerichtet habe. Das Verhindertwerden der Gebete ist weder blos als Aufhören oder Unterbleiben des Gebets (*Huth.*) zu denken, noch blos so, daß dem Gebete der Weg zu Gott zu kommen und Erhörung zu finden verlegt werde (*Wiesg.*, *Hofm.*); ἐγκόπτειν schließt vielmehr beides in sich, das Verhindern sowol des Tuns als der Absicht des Tuns. Wenn der Mann mit seinem Weibe nicht so lebt, daß er demselben die gebürende Ehre zukommen läßt, ihr die Lebensgnade verbittert, so wird nicht nur das Seufzen der Frau seinen Gebeten den Weg verlegen, daß sie zu Gott kommen (*Hofm.*), sondern auch der Mann selbst wird das Gebet nicht mehr als Herzenssache pflegen und mehr und mehr verabsäumen.

V. 8—18. An die bisherigen Ermanungen zum rechten Verhalten der Christen in den verschiedenen Ordnungen des menschlichen Gemeinschaftslebens reiht der Apostel noch eine **allgemeinere Ermanung über das Verhalten der Christen inmitten der heidnischen Umgebung** für den Verkehr sowol unter sich als auch mit denen, die als Nichtchristen ihnen feindlich gegenüberstehen.

V. 8. „Endlich aber seid alle gleichgesinnet, mitfülend, brüderlich, barmherzig, demütig". τὸ δὲ τέλος adverbial: endlich, zulezt, wie τέλος δέ bei den Klassikern. πάντες alle one Ausnahme steht mit Nachdruck im Gegensatz zu den einzelnen Klassen: Sklaven und Herren, Frauen und Männern. Das Verbum ἐστέ fehlt, weil die noch fortgehende Ermanung, obwol sie nicht mehr unter das ὑποτάγητε 2, 13 subsumirt werden kann, doch dem die gesamte Ermanung einleitenden παρακαλῶ untergeordnet ist. ὁμόφρονες im N. T. ἅπ. λεγ., wofür Paulus τὸ αὐτὸ φρονεῖν Röm. 12, 16. 15, 5. Phil. 2, 2. 3, 16 sagt. συμπαθεῖς mitfülend, drükt nicht blos das Mitleid mit der Trübsal des Nächsten aus (= mitleidig), sondern auch die Mitfreude mit der Freude des Anderen, Röm. 12, 15. Das Nomen συμπαθής komt im N. T. nicht weiter vor, sondern nur das Verb. συμπαθεῖν Hebr. 4, 15. 10, 34. φιλάδελφος brüderliche Liebe hegend, als Adjectiv auch ἅπ. λεγ., das Substantiv aber 1, 22. εὔσπλαγχνος barmherzig, außer hier Eph. 4, 31; ist in dieser Bedeutung den Klassikern fremd, die es in der Bed. herzhaft = εὐκάρδιος, ἀνδρεῖος brauchen; ταπεινόφρονες als Adjectiv ἅπ. λεγ., öfter als Substantiv ταπεινοφροσύνη, demütig nicht nur gegen den Nächsten, hier und 5, 5. Phil. 2, 3, sondern auch gegen Gott, Act. 20, 19.[1] Ueber

1) Statt ταπεινόφρονες (ℵ *ABC al.*) haben *KP al.* φιλόφρονες, wonach *Lchm.*

die fünf Prädicate bemerken *Hofm.* u. *Huth.* richtig, daß die drei ersten das Liebesverhältnis der Christen zu einander, die beiden lezten das Verhalten der Christen gegen alle one Unterschied markiren. Gleichgesinnetsein in dem was zu tun und zu erstreben ist, mitfülen mit dem anderen in Freud und Leid und einander wie Brüder lieben, beziehen sich auf das Verhalten der Christen unter sich, wärend Barmherzigkeit und Demut Eigenschaften sind, die der Christ gegen alle one Unterschied erzeigen kann, folglich auch soll. So bilden die beiden lezten Prädicate den Uebergang zu dem Verhalten gegen die feindliche Umgebung v. 9.

V. 9. „Nicht vergeltend Böses mit Bösem, Scheltwort mit Scheltwort, im Gegenteil vielmehr segnend, weil ihr dazu berufen seid, daß ihr Segen ererbet.“ Der erste Satz: μὴ ἀποδιδόντες bis κακοῦ stimt wörtlich mit Röm. 12, 14 überein, vgl. noch 1 Thess. 5, 15. In Verbindung mit ἢ λοιδορίαν — — εὐλογοῦντες gründet sich diese Manung auf die von Christo Mtth. 5, 44 gegebene Auslegung des Gebotes der Nächstenliebe. κακόν bezieht sich auf tatsächliche Beleidigungen, λοιδορία auf Verbalinjurien. τοὐναντίον δέ im Gegenteil vergeltet Böses und Scheltwort vielmehr (δέ) mit Segnen. εὐλογεῖν von Menschen ausgesagt, bed. im N. T. Gutes anwünschen, das Gegenteil von καταρασθαι, vgl. Mtth. 5, 44. Luk. 6, 29. Röm. 12, 14 u. a. Wird es hier (mit *Wiesg.*, *Brckn.*, *Schott*, *Hofm.*) in dieser engeren Bedeutung gefaßt, so würde es nur den Gegensatz gegen die Vergeltung der λοιδ. mit λοιδορία angeben, und auf κακὸν ἀντὶ κακοῦ wäre keine Rücksicht genommen. Wir müssen daher (mit *Calov*, *Steig.*, *Huth.* u. A.) εὐλογεῖν in weiterem Sinne von Segenserweisung in Wort und Tat verstehen, wofür der Gebrauch des W. εὐλογία 2 Kor. 9, 3 von den für die Armen gesammelten Gaben, in der Bed. Segensspende die sprachliche Berechtigung liefert. Dies wird auch durch den von *Hofm.* dagegen erhobenen Einwand, daß ‚εὐλογία a. a. O. nicht den Sinn einer dem Anderen

beide (φιλοφρ., ταπεινοφρ.) aufgenommen hat. Obgleich nun die leztere Lesart am schwächsten bezeugt ist, so hält doch *Hofm.* sie für die ursprüngliche und erklärt das Fehlen teils des φιλοφρ. teils des ταπεινοφρ. in den älteren Hdschrr. durch Ausfallen infolge der gleichen Endungen. Aber gegenüber dem Zeugnisse aller älteren Hdschrr. ist diese Annahme nicht sehr warscheinlich, wenn auch möglich. Wenigstens darf die Vulgata mit ihrem *modesti humiles* nicht, wie von *Tischend.* geschieht, als Zeuge für die Echtheit von φιλοφρ. ταπεινοφρ. angefürt werden, da *Cod. Amiatin. ed. Tischend.* nur *humiles* hat. Warscheinlicher ist die Vermutung, daß Abschreiber die Erwänung der Demut in diesem Zusammenhange nicht passend fanden und dafür φιλόφρονες wolwollend sezten; worauf dann beide Worte in spätere Hdschrr. kamen. Die Echtheit des φιλοφρ. läßt sich auch durch die Bemerkung, daß dasselbe das angemessene Mittelglied zwischen εὐσπλ. und ταπεινοφρ. bilde, indem der Barmherzige sich dessen annimt, dessen Not seiner Hilfe bedarf, der Wolwollende sich freundlich erweist gegen jedermann, der Demütige dem anderen die Ehre gibt, statt sie für sich zu verlangen (*Hofm.*), nicht zur Gewißheit erheben, weil die Angemessenheit des φιλόφρονες keinen genügenden Beweis für seine Ursprünglichkeit liefert.

erwiesenen Guttat, sondern den eines verkörperten Grußerbietens' hat, nicht zweifelhaft, da ein in einer Geldspende verkörperter Gruß doch nicht blos ein Segenswunsch, sondern in der Tat eine dem Anderen erzeigte Wol*tat* ist. Das εἰδότες ‚und wisset' (*Luth.*) ist als in sämtlichen älteren Codd. fehlend zu tilgen, und ὅτι causal. Bei εἰς τοῦτο ἐκλήθητε wird nach 2, 21 τοῦτο auf das vorhergehende εὐλογοῦντες bezogen, von *Oecum.*, *Grot.*, *Calov*, *Steig.*, *de W.*, *Brckn.*, *Hofm.* u. A. Dann müßte ἵνα mit εὐλογοῦντες verbunden und εἰς τοῦτο ἐκλήθητε als ein den Zusammenhang unterbrechender Zwischensatz, d. h. parenthetisch gefaßt werden, wobei sich der Gedanke ergeben würde, daß wir zum Segnen deshalb berufen sind, damit wir wieder Segen empfangen. Wenn nun auch dieser Gedanke zur Not mit *Hofm.* sich so rechtfertigen läßt: ‚da Gott will, daß uns werde was gut ist, und da wir tun müssen was gut ist, damit es uns werde, so beruft er uns zu diesem Zwecke dazu, es zu tun, damit es uns werde', so dürfen wir diesen Gedanken doch nur in dem Falle für begründet erachten, wenn andere entscheidende Gründe ihn forderten. Aber die angefürte Stelle 2, 21 liefert keinen solchen Grund, ist vielmehr für den Beweis ganz unbrauchbar, weil dort nach εἰς τοῦτο ἐκληθ. ein mit causativem ὅτι eingefürter Satz folgt, der nicht an εἰς τοῦτο anknüpft, wogegen hier ein Satz mit ἵνα folgt, welcher das εἰς τοῦτο erläutert, wie 4, 6. Joh. 18, 37. Röm. 14, 9, wo εἰς τοῦτο immer auf das Folgende sich bezieht. So ist auch hier εἰς τοῦτο zu fassen (mit *Luth.*, *Beza*, *Beng.*, *Wiesg.*, *Huth.*, *Schott*). Der Apostel motivirt demnach seine Ermanung, Böses mit Segnen zu vergelten, mit der Erinnerung daran, daß wir als Christen dazu berufen sind, Segen zu erlangen. Dies soll uns antreiben, denen die uns beleidigen mit Segen zu vergelten. Tun wir das nicht, so gehen wir des Segens, zu dem wir doch berufen sind, verlustig. εὐλογία one Artikel in unbestimter Allgemeinheit ist irdischer und geistiger, zeitlicher und ewiger Segen, und nur in diesem Sinne ist *Bengel*'s Erklärung: *benedictionem aeternam, cujus primitiae jam nunc pii habent,* zutreffend. — Die Forderung, Beleidigungen und Schmähungen mit Segnungen zu erwidern, wird auch den Wiedergeborenen in diesem irdischen Leben zu erfüllen sehr schwer. Darum hält es der Apostel für nötig, sie v. 10 ff. mit Worten der Schrift zu begründen, welche lehren, daß nur denen, welche im Reden und Tun das Böse meiden und dem Frieden nachtrachten, Lebensglück zuteil wird, weil Gott den Gerechten Gnade zuwendet und sein Angesicht auf die so Böses tun richtet.

V. 10. „Darum wer Leben liebhaben will und gute Tage sehen, der schweige seine Zunge, daß sie nicht Böses rede, und seine Lippen, daß sie nicht Trug reden. V. 11. Er wende sich vom Bösen und tue Gutes, suche Frieden und jage ihm nach; V. 12. Denn die Augen des Herrn sind auf Gerechte gerichtet und seine Ohren auf ihr Bitten, das Antlitz aber des Herrn ist auf die da Böses tun (gerichtet)." Diese Worte sind aus Ps. 34, 13—17[a] genommen, einem Lehrpsalm, wo sie als Lehre eines Weisen, der seine Schüler Gottesfurcht lehren will, eingefürt sind, und wol deshalb vom Apostel nicht als ein Schrift-

oder Gotteswort citirt, sondern nach der LXX, mit unerheblichen, meist formalen Abweichungen in seine Ermanungen eingefügt. V. 10 lautet im Grundtexte wörtlich: ‚Wer ist der Mann, der am Leben Gefallen hat, Tage liebt, Gutes zu sehen (d. h. zu genießen)' und ist in der LXX so wiedergegeben: τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωήν, ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθάς. Der Apostel hat die Frageform, die dem lebhaften Lehrvortrage entspricht, weggelassen und ὁ θέλων ζωήν unmittelbar zum Subjecte des Ermanungssatzes gemacht, und demgemäß die Anredeform der Imperative παῦσον, ἔκκλινον *cet.* in die dritte Person des Imperativ παυσάτω, ἐκκλινάτω *cet.* umgesezt, außerdem durch Aenderung des ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν in ἀγαπᾶν καὶ ἰδεῖν ἡμέρας den Sinn zu verdeutlichen gesucht, indem durch Verbindung des Infinitiv ἀγαπᾶν mit θέλων der Begriff des Liebens hervorgehoben und dieser Zusatz zugleich dem ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθάς conformirt wird. — Leben lieben oder liebhaben, heißt: ein erwünschtes oder glückliches Leben haben wollen. παυσάτω in der activen Bed. aufhören machen, mit ἀπό zurückhalten von, hemmen etwas zu tun. Das Zurückhalten der Zunge und der Lippen vom Bösen und Trugreden bildet den Gegensatz zu λοιδορία, dem Schelten und Schmähen. Der Grund, weshalb der Psalmist das Meiden der Zungensünden voranstelt, ergibt sich aus Jak. 3, 2 ff., wo diese Sünden als ebenso unheilvoll wie schwer zu vermeiden geschildert werden. Von dem Guten wird der Friede herausgehoben, dem wir nachjagen sollen. εἰρήνη (שָׁלוֹם) das Wolverhältnis gegen und mit jedermann, vgl. Hebr. 12, 14. Röm. 14, 19. — V. 12 ὅτι ist eingeschaltet, um das Verhalten des Herrn gegen Gerechte und Ungerechte deutlich auszudrücken. Die Augen des Herrn sind auf die Gerechten *sc.* gerichtet — ein Bild freundlicher göttlicher Fürsorge; *inde vitam habent et dies bonos* (*Beng.*). Und seine Ohren auf ihr Bitten *sc.* hörend, um was sie für ihr Lebensglück bedürfen, ihnen zu gewären. — Der lezte Satz: πρόσωπον *cet.* ist mit adversativem δέ, das im Grundtexte und LXX fehlt, angefügt, um den Gegensatz des Richtens des Antlitzes des Herrn auf die Bösestuenden zu dem Richten seiner Augen auf die Gerechten zu markiren. In dem Psalme folgt nach den angefürten Worten noch: ‚auszurotten von der Erde ihr Gedächtnis'. Diesen Zusatz hat Petrus weggelassen, weil diese Drohung für den Zweck seiner an gläubige Christen gerichteten Ermanung nicht geeignet war. Durch diese Weglassung wird zwar der im Psalme ausgesprochene Gedanke des angefürten Satzgliedes gemildert, aber der Gegensatz, in welchem dasselbe zum Vorhergehenden steht, nicht aufgehoben. Dieser liegt aber nicht in πρόσωπον gegenüber ὀφθαλμοί und ὦτα, so daß πρόσωπον in der Bed. ‚zorniges Angesicht' zu fassen wäre (*Wiesg.*, *Huth.*), oder ἐπί in anderer Bed. wie vor δικαίους, in der Bed. wider, im Sinne der Bestrafung (*Calv.*, *Beza*, *Grot.*, *de W.* u. A.). Der Gegensatz liegt, von dem advers. δέ abgesehen, in dem Objecte ποιοῦντας κακά gegenüber dem δικαίους. Die Richtung des Angesichts auf jemand bezeichnet an und für sich nichts anderes als das Richten der Augen auf jemand, nämlich das Achten und Aufmerken auf die Menschen und ihr Tun,

um darnach sein Verhalten gegen sie zu bestimmen. Dieses Verhalten ist aber gegen die Frommen ein anderes als gegen die Bösen, jenen Gutes und Glück, diesen Schlimmes, Unglück und Verderben zuwendend.

V. 13—17. An diese Begründung der Ermanung, Böses nicht mit Bösem, sondern mit Gutestun zu vergelten, wird mit καί eine zweite angereiht, nämlich der Gedanke, daß sie dann auch keine Mishandlung zu fürchten haben, und falls sie auch um ihres Christenwandels willen solten leiden müssen, dies kein Unglück sei, vielmehr Grund sie glücklich zu preisen.

V. 13. „Und wer ist es, der euch mishandeln wird, wenn ihr Eiferer für das Gute geworden seid? V. 14. Aber wenn ihr auch leiden soltet um Gerechtigkeit willen, so seid ihr selig.“ — Die Frage: τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς ist affectvoller Ausdruck verneinender Rede. κακώσων *sc.* ἐστί steht für κακώσει. Das W. κακοῦν wird vorzugsweise vom Mishandeln gebraucht, vgl. Act. 7, 6. 19. 12, 1. 18, 10, und ist auch hier mit Rücksicht auf ποιεῖν κακά (v. 12) in dieser Bedeutung zu fassen. Zu schwach ist die Uebersetzung: Uebles tun (*Wiesg., de W.*) oder: schaden (*Luth.*). In dem Bedingungssatze ist statt μιμηταί nach den ältesten Hdschrr. ζηλωταί zu lesen.[1] Mit dieser Frage spricht der Apostel die gewisse Zuversicht aus, daß denen, die dem Guten eifrig nachtrachten und Böses mit Segnen vergelten, niemand Mishandlung zufügen werde. Es ist dies ein Trostwort unerschütterlichen Glaubens (*Huth.*), dessen Warheit auch durch den mit ἀλλά eingefürten Satz v. 14 nicht aufgehoben wird. Denn dieser hat den Sinn: Solte es dennoch geschehen, daß ihr um Gerechtigkeit willen leiden müsset, so ist das kein Unglück, sondern ein Grund euch selig zu preisen. Der Gedanke erinnert an den Ausspruch Christi Mtth. 5, 10. Zu μακάριοι ist ἐστέ zu ergänzen. πάσχειν ist zwar nicht mit κακοῦσθαι zu identifiziren, sondern wie *Beng.* bemerkt: *levius verbum quam* κακοῦσθαι, bildet aber doch keinen Gegensatz dazu, daß man sagen könte: ‚ein πάσχειν gibt es für den Christen, aber ein κακοῦσθαι hat er nicht zu fürchten‘ (*Huth.*). Der Gegensatz liegt nicht blos in den beiden Verben, sondern in den Näherbestimmungen derselben im Contexte, wonach der Sinn sich so gestaltet: Wenn ihr dem Guten eifrig nach-

1) Statt des von *Lchm., Tischend.* u. *Gebh.* aus ℵ *ABC al.* aufgenommenen ζηλωταί hat die Rec. μιμηταί nach *KLP* und vielen Minusk., die troz der späteren Bezeugung von *Wiesg., de W., Hofm.* vorgezogen wird als ‚die schwierigere, die sich mit dem unzweifelhaft neutral gemeinten τοῦ ἀγαθοῦ gar wol verträgt (vgl. 3 Joh. 11) und sich überdieß dadurch empfielt, daß μιμεῖσθαι τὸ ἀγαθόν das Widerspiel des verpönten ἀποδιδόναι κακὸν ἀντὶ κακοῦ ist‘ (*Hofm.*). Aber damit ist sie nicht als die schwerere Lesart erwiesen, da sich beides auch von ζηλωταί sagen läßt. Warscheinlicher ist die Vermutung, daß man τοῦ ἀγαθοῦ wegen des Artikels im Unterschieden von dem artikellosen ἀγαθόν v. 11 für den Genitiv Maskul. hielt, wie mit älteren Ausll., *Lorinus, Aretius* u. A. noch *Wiesg.* meinte, daß wol Christus darunter verstanden werden könte, wozu dann ζηλωταί nicht paßte, so daß es nach Stellen wie Eph, 5, 1. 1 Thess. 1, 6 in μιμηταί geändert wurde (*Huth.*).

strebet, Beleidigungen mit Segnen vergeltet, so habt ihr dafür keine Mishandlung zu befürchten. Dennoch können euch Leiden διὰ δικαιοσύνην treffen, und diese Leiden selbst in Mishandlungen bestehen, wie Act. 12, 1. 18, 10 zeigen. Aber solches Leiden dient euch zur Seligkeit. δικαιοσύνη bezeichnet nicht blos ‚solches das recht ist‘ (*Hofm.*), sondern nach 2, 24 die in der Erfüllung des göttlichen Willens bestehende Gerechtigkeit der gläubigen Christen, und ist sachlich gleich der ἀγαθὴ ἐν Χριστῷ ἀναστροφή v. 16.

V. 14. „Ihre Furcht aber fürchtet nicht und laßt euch nicht erschrecken.“ V. 15. „Den Herrn Christum aber heiliget in euren Herzen, bereit allezeit zur Verantwortung gegen jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über der Hoffnung in euch, aber mit Sanftmut und Furcht.“ — Die Partikel δέ (v. 14) dient nur zur Ueberleitung zu dem neuen Gedanken, sich nicht vor dem zu fürchten, was Leiden bringen könte. Diesen Gedanken faßt Petrus in Worte von Jes. 8, 12 f., mit welchen dort die Frommen ermant werden, nicht die Furcht vor den dem Könige Ahas feindlichen beiden Königen zu teilen. Die Worte lauten bei Jes. nach der LXX: τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ (מוֹרָאוֹ) οὐ μὴ φοβηθῆτε, οὐδὲ μὴ ταραχθῆτε· κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε. Im Grundtexte ist מוֹרָאוֹ Gegenstand der Furcht, das was das Volk fürchtet; dagegen in der alex. Uebersetzung scheint φόβον αὐτοῦ die Furcht zn sein, die das Volk empfindet, φόβος also in subjectivem Sinne zu stehen, wie man aus dem μὴ ταραχθῆτε schließen muß, das nicht φόβον als Gegenstand der Furcht zum Objecte haben kann. In diesem subjectiven Sinne von φόβον φοβεῖσθαι Furcht empfinden, wie z. B. Mark. 4, 41. Luk. 2, 9, scheint auch Petrus φόβον genommen und αὐτῶν objectiv gefaßt zu haben: Furcht vor ihnen d. h. vor denen die euch Leiden bereiten (*Hofm., Schott*); da weder die objective Auffassung: fürchtet nicht die von ihnen ausgehende Furcht (*Huth.*), oder die Furcht die sie erregen (*de W., Brckn.*), noch auch die passive Fassung: ‚fürchtet euch nicht so, wie sie sich fürchten oder vor dem was sie fürchten‘, in den Zusammenhang paßt. An Furcht, welche die Widersacher der Christen hegen oder empfinden, ist gar nicht zu denken. Der Gegensatz κύριον ἁγιασ. fordert: αὐτῶν objectiv zu fassen, d. h. von den Widersachern zu verstehen, vor denen die Gläubigen sich nicht fürchten sollen. Zu κύριον (= יהוה) hat Petrus τὸν Χριστόν zugesezt, um den Begriff des κύριος genauer zu bestimmen: ‚den Herrn, nämlich Christum‘, analog dem κύριος ὁ θεός Luk. 1, 32. 4, 7. 10; nicht κύριον als Objectsprädicat: ‚als Herrn‘ (*Schott*), weil κύριος artikellos stehe; denn das Fehlen des Artikels erklärt sich daraus, daß κύριος als *nomen propr.* gedacht ist. Zur Verbindung von κύριος mit Χριστός vgl. Luk. 2, 11. — ἁγιάσατε als Gegensatz von φοβηθῆτε erklären *de W.* u. A.: ‚verehret, fürchtet ihn als heilig‘. Allein obgleich das Heiligen die Furcht Gottes in sich begreift, so wird durch diese Erklärung doch der Begriff des ἁγιάζειν unrichtig verengt. — In Jes. 8, 13 LXX steht κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε καὶ αὐτὸς ἔσται σου φόβος, wo demnach *heiligen* Gott als heilig anerkennen bedeutet und die Furcht Gottes als Ausfluß der Heiligung

genant ist. Petrus aber bestimt nicht nur κύριον näher durch τὸν Χριστόν, sondern auch ἁγιάσατε durch den Zusatz ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, um das Heiligen als Herzensstimmung und Grundrichtung des Verhaltens im Reden und Handeln zu markiren. Statt τὸν θεόν, welches, obwol *KLP* und spätere Codd. es bieten, doch offenbar Correctur nach dem *Jahve* der Heerscharen im Grundtexte des Jes. ist, nent Petrus κύριον τὸν Χριστόν als den zu Heiligenden, weil es sich um das Bekentnis zu Christo vor der ungläubigen Welt, selbst in Leiden, welche daraus für die Bekenner entspringen, handelt.

Die Heiligung des Herrn Christus in den Herzen soll sich gegenüber den Heiden oder Ungläubigen so erweisen, daß wir allezeit bereit sind zur Verantwortung gegen jeden, der Rechenschaft fordert hinsichtlich unserer Christenhoffnung. Hinter ἕτοιμοι haben *AKLP* ein δέ, welches in ℵ*BC al.*, Vulg., u. a. Verss. fehlt und von *Lchm.*, *Tischend.* und *Gebh.* weggelassen ist. Mit Recht. Denn die Bereitschaft zur Verantwortung über die die Gläubigen beseelende Hoffnung bildet keinen Gegensatz zur Heiligung des Herrn Christus im Herzen. Die Echtheit des δέ vermag *Hofm.* nur so zu rechtfertigen, daß er δέ in der Bed. ‚vielmehr' nehmend den Satz: κύριον δὲ τὸν Χρ. ἁγιασ. ἐν τ. καρδ. ὑμῶν als nur einen zwischensätzlichen faßt, ‚welcher sagt, was ihnen als Christen anstatt der Furcht vor denen, von denen sie zu leiden haben können, geziemt'. Hiernach würde κύριον δὲ κτλ. eine reine Parenthese bilden und ἕτοιμοι δὲ κτλ. sich auf das voraufgehende: Fürchtet euch nicht vor ihnen, beziehen und etwas gebieten, was über die blose Abwesenheit jener Furcht hinausgeht. Aber abgesehen von der Unnatürlichkeit dieser Auffassung der beiden Sätze steht derselben noch der sachliche Grund entgegen, daß das Heiligen des Herrn Christus in den Herzen mehr als ‚blosen innerlichen Gottesdienst' aussagt und das Bereitsein zur Verantwortung weder etwas Größeres noch etwas Wichtigeres als die Heiligung des Herrn im Herzen ist, daß ἕτοιμοι δέ den Sinn: ‚vielmehr seid bereit' haben könte.[1] Wenn das, was *Hofm.* zu κύριον δέ — ἁγιάσατε bemerkt: ‚wer den Herrn Christum als den Heiligen ehrt der er ist, wird nur die eine Furcht haben, etwas zu tun, das seine Heiligkeit beleidigt' richtig ist, so läßt sich der Anschluß des Satzes: seid bereit zur Verantwortung u. s. w. an κύριον ἁγιάσατε nicht als ‚störend und unangemessen' bezeichnen. Der Apostel erwänt das Bereitsein zur Verantwortung der Christenhoffnung nicht als ein anderes, das zur Heiligung des Herrn im Herzen hinzukommen soll, sondern als Betätigung der jede Menschenfurcht ausschließenden Heiligung

1) Was *Hofm.* weiter zur Rechtfertigung seiner Ansicht beibringt, reducirt sich auf Widerlegung der allerdings unpassenden Verbindung der beiden Sätze, ‚daß der Apostel nicht blos innerlichen Gottesdienst, sondern auch Bereitschaft zur Vertretung der Christenhoffnung fordere' (*Steig.*), oder daß die Heiligung des Herrn zwar die Menschenfurcht ausschließe, aber nicht diese Bereitschaft (*Wiesg., de W., Huth.*). Mit der Widerlegung dieser Erklärungen ist jedoch die Echtheit des ἕτοιμοι δέ nicht gerechtfertigt.

des Herrn, wenn Christen in die Lage kommen, um der Gerechtigkeit willen leiden zu sollen. Dann sollen sie bereit sein zur ἀπολογία Verteidigung, Rechtfertigung jedem (παντί), welcher Rechenschaft fordert hinsichtlich ihrer Christenhoffnung. ‚Die Vorschrift nimt weder Zeit (ἀεί) noch Person (παντί) aus' (*Steig.*), ist also nicht auf gerichtliches Verhör vor der Obrigkeit zu beschränken. λόγον αἰτεῖν Rede d. i. Antwort, Rechenschaft fordern; vgl. λόγον ἀποδιδόναι 4, 5 u. λογ. διδόναι Röm. 14, 12. αἰτεῖν ist mit doppeltem Accusat. construirt, vgl. *Winer* Gr. S. 262. ἐλπίς ist nicht mit *Calv.* synekdochisch für πίστις zu fassen, sondern ist die im christlichen Glauben begründete Hoffnung auf die Wiederkunft Christi zur Vollendung seines Reichs (vgl. Act. 17, 7), die von den Heiden wie von den ungläubigen Juden zu Thessalonich Act. 17, 4 f. leicht als Auflehnung wider die weltliche Obrigkeit gefaßt und zur Verdächtigung der Christen misbraucht werden konte. — Die Verantwortung gegen solchen Verdacht soll aber geschehen μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου d. h. nicht mit leidenschaftlicher Erregtheit, daß man ihnen so etwas zutraue, sondern mit Sanftmut, und nicht mit trotzigem Selbstvertrauen auf die Nichtigkeit solcher Beschuldigung, sondern mit in Gottesfurcht gegründeter Scheu (φόβος), um nicht durch ungeziemende ἀπολογία sich zu versündigen und den Christenstand zu entweihen.

V. 16. „Ein gutes Gewissen habend, daß ob dem, darum ihr verleumdet werdet, zu Schanden werden die euren guten Wandel in Christo schmähen. V. 17. Denn es ist besser, daß ihr als Gutestuende leidet, so es der Wille Gottes wollen solte, denn als Uebeltuende." — Der Participialsatz συνείδησιν ἔχοντες ist nicht dem ἕτοιμοι κτλ. coordinirt, so daß er eine zweite Näherbestimmung des ἁγιάσατε brächte und ἀσυνδέτως angereiht wäre (*Beng.*, *Steig.*, *de W.* u. A.), sondern ist dem Vorhergehenden untergeordnet (*Wiesg.*, *Huth.*, *Hofm.*), das Bereitsein zur Verantwortung mit Sanftmut und Furcht erläuternd. Das Partic. ist deutsch so aufzulösen: indem ihr bei der Verantwortung — ein gutes Gewissen habt. ‚Denn συνειδ. ἐχ. ἀγαθ. bezeichnet treffend den Punkt, auf den es ankomt, um in rechter Weise immer zur Verantwortung gerüstet zu sein'. ‚Ueber die christliche Hoffnung kann nur der sich verantworten in guter Zuversicht, der die geschenkte Gnade in einem guten Gewissen als einem guten Gefäße bewart hat' (*Harleß* bei *Wiesg.*). Sonst könte ihr Verhalten bei der Verantwortung den Verleumdern Anlaß geben, ihre Verteidigung der Unwarheit zu zeihen. Dagegen kann nur ein gutes Gewissen schützen. Dieses sollen sie durch die Art und Weise ihrer Verantwortung wegen ihrer Christenhoffnung zu erkennen geben, damit die, welche den Wandel der Christen schmähen, mit ihren Verleumdungen zu Schanden werden, indem diese dadurch als Lüge offenbar werden. — Die Construction des Zwecksatzes ἐν ᾧ κτλ. ist dieselbe wie in 2, 12, und auch der Gedanke beider Stellen ist änlich; s. die Erkl. zu 2, 12. Auch der Text der Rec. ἐν ᾧ καταλαλῶσιν (oder καταλαλοῦσιν) ὑμῶν ὡς κακοποιῶν stimt wörtlich mit jener Stelle. Dagegen haben *Tischend.* und *Gebh.* die Lesart ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε nach

Cod. *B* 69. 137 aufgenommen, weil die Vermutung einer Conformation mit 2, 12 näher liegt, als die Annahme der Verteidiger der Rec., daß καταλαλεῖσθε erleichternde Correctur sei (*Hofm.*, *Schott*, *Huth.*). — τὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν den Wandel in Christo, d. h. den ihr als Christen füret. — In v. 17 begründet Petrus nicht blos das συνείδησιν ἐχ. ἀγαθ. (*Huth.*), sondern die Ermanung, one Menschenfurcht Christum im Herzen zu heiligen, samt ihrer Erläuterung, mit dem Satze: denn es ist besser, als Gutestuende, also um Gerechtigkeit willen, wenn es Gottes Wille wollen solte, zu leiden, denn als Uebeltäter. Der Gedanke ist hier ein anderer als in der sinnverwandten Stelle 2, 20. Dort liegt nicht nur der Hauptton auf ὑπομένειν, was hier nicht hervorgehoben ist (*Huth.*), sondern auch der Gegensatz ist dort ein anderer, nicht blos ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν, sondern ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι und ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες; das verschuldete und das unverschuldete (ἀδίκως) Leiden ist in Gegensatz gestelt, und dem ersteren jeder Ruhm abgesprochen, das zweite als Gnade bei Gott bezeichnet. Hier dagegen ist nur von πάσχειν, welches Gutestuende und Uebeltuende treffen kann, die Rede, und bei κακοποιεῖν nicht an strafwürdiges Tun zu denken, sondern an ‚ein Tun von solchem, was den Christen um dasjenige gute Gewissen bringt, und bei ἀγαθοποιοῦντας an ein solches Verhalten, welches ihm dasjenige gute Gewissen bewart, welches er haben muß, wenn er die christliche Hoffnung gegen den Argwohn vertritt‘ (*Hofm.*). Das ἀγαθοποιεῖν ist daher hier vorangestelt, und das Leiden in diesem Falle für κρεῖττον erklärt als beim κακοποιεῖν. Aber κρεῖττον ist nicht ‚vom sittlich Zuträglichen‘ (*de W.*, *Wiesg.*) zu verstehen, sondern die günstigere oder wünschenswertere Lage, in der man sich dabei befindet, ausdrückend, wie 2 Petr. 2, 21. 1 Kor. 7, 9. Phil. 1, 23 (*Hofm.*). — Weil es sich aber hier um πάσχειν handelt, welches den Christen nicht für eine Verschuldung trift, so sezt der Apostel hinzu: „wenn es Gottes Wille sein solte“ (θέλει τὸ θέλημα ist Pleonasmus, wodurch der Ausdruck an Bestimtheit gewint; vgl. *Winer* Gr. S. 562 §. 65, 2); denn one Gottes Willen können Menschen dem Christen, wenn er Gutes tut, kein Leid zufügen. Widerfärt ihm solches nach Gottes Willen, one daß er sich eines Vergehens bewußt ist, so ist er besser daran, als wenn er sich sagen muß, daß er durch seine Schuld sich das Leiden zugezogen habe, weil dann das nach Gottes Willen ihn treffende Leiden zur Prüfung und Bewärung seines Glaubenslebens und seiner Christenhoffnung dienen wird, vgl. Röm. 5, 3—5. Dies auszusprechen, dazu mochte der Apostel sich bewogen fülen, weil es dem natürlichen Menschen bitterer erscheint, unschuldig leiden zu müssen, als schuldig (*Schott*). Der Christ dagegen soll erwägen, welchen Segen das Leiden Christi für die Sünder gebracht hat. Dies denen, welche διὰ δικαιοσύνην nach Gottes Willen leiden sollen, ans Herz zu legen, ist Zweck der v. 18—22 folgenden Darlegung des Leidens Christi und seiner segensreichen Wirkungen.

V. 18—22. Christi Todesleiden, Höllenfart und Eingang in den Himmel.

Die verschiedenen Auslegungen dieser dogmatisch wichtigen Stelle, besonders der Vv. 19—21, zerfallen in drei Klassen[1], die man die realistische, die spiritualistische und die metaphorische nennen kann.

1. Einen wirklichen Hingang Christi in die Unterwelt (den Hades) in der Zeit zwischen dem Tode und der Auferstehung erkennen die griechischen und lateinischen Kirchenväter, die Scholastiker und katholischen Theologen, Luther und die Exegeten und Dogmatiker der lutherischen Kirche, mit wenigen Ausnahmen einhellig an, und differiren nur hinsichtlich der Bestimmung der Person des in den Hades hinabgegangenen Christus und seiner Tätigkeit unter den Toten. Außer *Theodotus*, welcher nach den Auszügen in *Clement. Alex. Opp. p. 973* annahm, daß die Höllenfart erst nach der Auferstehung Christi erfolgt sei, beschränken alle Kchvv. den *descensus* auf die Seele Christi, wärend der Leib im Grabe ruhte[2], und betrachten denselben als Unterwerfung des Heilandes unter das Gesetz des Todes. *Irenaeus* sagt *adv. haer. V, 31: Dominus legem mortis servavit, ut fieret primogenitus a mortuis et commoratus usque ad tertium diem in inferioribus terrae,* und *Tertull. de anima c. 55: Christus Deus, quia et homo mortuus et sepultus . . . huic quoque legi satisfecit, forma humanae mortis apud inferos functus.* Doch tritt diese Seite der Betrachtung zurück gegenüber der Hervorhebung der Wirksamkeit Christi im Hades, die allgemein als εὐαγγελίζειν (nach 1 Petr. 4, 6) bezeichnet und als Sieg über die bösen Mächte und als Befreiung der Toten aus den Banden oder dem Gefängnisse des Hades gefaßt wird. Die Heilsverkündigung wird von *Clem. Alex.* (*strom. V, 6*) auf alle ausgedehnt, welche aus dem Gesetze und der Philosophie gerecht und vor Christo gestorben waren, und von *Origen. c. Cels. II, 43* nach einer Art Gnadenwahl auf die, welche zu Christo kommen wolten oder die er für tauglich hielt. Doch die meisten griech. und alle

1) Vgl. hiezu *Gerh. de Zezschwitz, Petri apost. de Christi ad inferos descensu sententia ex loco 1 Petr. III, 19 eruta. Lips. 1857;* und zur Geschichte der Auslegung der Vv. 19—20: *Dietelmair, historia de descensu Christi ad inferos literaria. Nürnb. 1741* u. *Altd. 1762; J. L. Koenig,* die Lehre von Christi Höllenfahrt. Frkf. a. M. 1842; *Ed. Güder,* die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten. Bern 1853 und *desselben* Artik. Höllenfart Christi, in der Real-Encyklop. von *Herzog* und *Plitt* VI S. 193—98; *H. O. Köhler*, zur Lehre von der Höllenfahrt Christi, in der Ztschr. für die luth. Theol u. Kirche. 1864 S. 638 ff.; *C. W. Otto*, CR. und Superint., Auslegung von 1 Petr. III, 17—22 in *Luthardt*'s Ztschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1883 S. 83—96, und die Excurse in *B. Weiß,* der Petrin. Lehrbegr. S. 216 ff., sowie in den Commentaren von *Steiger, de Wette* u. A.

2) So sagt *Athanas., de incarn. I c. 13:* σῶμα Χριστοῦ μέχρι τάφου φθάσαν ἡ δὲ ψυχὴ μέχρι ᾅδου διαβᾶσα; und *Hilar. Pictav.* (*enarrat. ad Psalm. 138*)*: Humanae ista lex necessitatis est, ut sepultis corporibus ad inferos animae descendant, quam descensionem Dominus ad consummationem veri hominis non recusavit.* Und *Leo* der Gr. schreibt sogar *epist. 93: dogma, Christo ad inferos descendente, carnem ejus non requievisse in sepulcro, impium esse et ad Manichaei et Priscilliani doctrinam pertinere.*

latein. Kchv. bezogen die Heilsverkündigung nur auf die Frommen in Israel, welche der Predigt Glauben schenkten, wärend die Ungläubigen der Erlösung nicht teilhaftig werden. Demnach schreibt *Johannes Damasc. de orthodoxa fide III, 29:* κάτεισιν εἰς ᾅδην ψυχὴ τεθεωμένη . . . ἵνα ὥσπερ τοῖς ἐν γῇ εὐηγγελίσατο εἰρήνην, — καὶ τοῖς μὲν πιστεύσασι γέγονεν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, τοῖς δὲ ἀπειθήσασιν ἀπιστίας ἔλεγχος, οὕτω καὶ τοῖς ἐν ᾅδου. Hiemit übereinstimmend bemerkt *Oecumen.* zu 1 Petr.: κἀκεῖ ἐπιδημήσας — ἐκήρυξεν ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς τοῖς ζῶσιν. — In der abendländischen Kirche dagegen wurde auf Grund der Lehre, daß das Erdenleben für die Ewigkeit entscheidend sei und jenseits des Grabes keine Entwickelung mehr stattfinde, die Erscheinung Christi im Reiche der Toten auf die Befreiung der Frommen und Gerechten der Vorzeit aus der Herschaft des Teufels und der Gewalt des Todes und ihre Einfürung in den herrlichen Ort (das Paradies) beschränkt, wonach von einer Heilsanbietung an alle Verstorbenen nicht die Rede sein konte, so daß *August. haer. 79,* wie schon vor ihm *Philastrius,* diejenigen als Häretiker bezeichnet, welche eine Befreiung Aller aus dem Hades lehrten.[1]

Die Erklärung des ἐκήρυξεν (3, 19) von der Heilsanbietung an die Toten wurde auch von den älteren Theologen der lutherischen Kirche bestritten, aber im Widerspruch gegen die katholische Kirche, contextgemäß von der Ankündigung des Gerichts an die ungläubigen Zeitgenossen Noah's erklärt. *Luther* hat sich wiederholt zu verschiedenen Zeiten über die Höllenfart ausgesprochen und die mancherlei darüber geäußerten Meinungen angefürt, sich aber für keine derselben entschieden. In seinen 1522 gehaltenen und 1523 gedrukten Predigten über die Epistel St. Petri (Erl. Ausg. 51 S. 324 ff. u. 52 S. 1 ff.) sagt er von c. 3, 19 ff.: ‚Das ist ein wunderlicher Text und ein finsterer Spruch, als freilich einer im N. Test. ist, daß ich noch nicht gewiß weiß, was St. Peter meinet. Aufs erste lauten die Worte also, als hab Christus den Geistern d. i. den Seelen, die vor Zeiten sind ungläubig gewest, da Noa die Archen bauet, gepredigeṭ. Das verstehe ich nicht, kann es auch nicht auslegen; es hat es auch noch Keiner aus-

1) So schreibt *Gregor d. Gr. I, 6 cp. 179: Nihil aliud teneatis, nisi quod vera fides per catholicam ecclesiam docet, quia descendens ad inferos dominus illos solummodo ab inferni claustris eripuit, quos viventes in carne per suam gratiam in fide et bona operatione servavit.* Damit vgl. *I, 5 cp. 15. Beda venerab.* bemerkt zur petrin. Stelle: *catholica fides habet, quia descendens ad inferna dominus non incredulos inde, sed fideles tantummodo suos educens ad coelestia suorum regna perduxerit; neque exutis corpore animabus et inferorum carcere inclusis, sed in hac vita vel per se ipsum, vel per suorum exempla sive verba fidelium, quotidie viam vitae demonstrat.* — Auch der Exeget *Corn. a Lapide* erklärt zu 1 Petr. 3, 19 nach Abweisung anderer Deutungen: *praedicavit animabus patrum in limbo detentis, avidissime exspectantibus Christi adventum et sui liberationem — — non ut tunc primum eos converteret — nam antequam e vita excederent fuerunt conversi et egerunt poenitentiam. Sed praedicavit primo, quia arguit olitanam eorum incredulitatem — — secundo: praedicavit, graece* ἐκήρυξεν *i. e. praeconizavit, praeconem egit, quia — attulit laetissimum nuncium redemptionis, liberationis et beatitudinis, communicando eis visionem beatificam.*

gelegt‘ (51, S. 458). Und bei 4, 6 weist er die Deutung von einer evangelischen Predigt nach dem Tode ab, weil Petr. dazu setzet, ‚daß sie gerichtet werden nach dem Menschen am Fleisch‘. ‚Nu haben sie ja nicht Fleisch; darumb kann es nicht verstanden werden denn von Lebendigen‘ (S. 467). Seine Meinung und Bekentnis darüber spricht er aus in der Predigt am Osterabend 1532 (Hauspostille 3 S. 279 ff.) und der zu Torgau 1533 über den andern Artikel (20, S. 127 ff.), die er hinterlassen will, auf daß fromme Herzen wissen, was er von diesem Artikel gehalten habe. In jener sagt er S. 281: ‚Der christliche Glaube (d. h. *Symbolum apostolicum*) zeuget, daß Christus zur Hölle gefaren ist, und die heil. Schrift gründet diesen Artikel mit klaren deutlichen Worten Ps. 16, 9—11 u. Ephes. 4, 8 ff. Aber wie es zugegangen ist, das wirst du nicht ergründen; und wenn du auch zehnmal weiser wärest denn Salomon, so wirst du es dennoch nicht erlangen. Darum ist mein treuer Rath, du lässest's bei den einfältigen Worten . . . bleiben‘. In der Torgauer Predigt lautet das Bekentnis: ‚Ehe er (Christus) auferstanden und gen Himmel gefaren ist und noch im Grabe lag, ist er auch hinunter zur Hölle gefaren, auf daß er auch uns, die da sollten darinnen gefangen liegen, daraus erlösete‘ (20 S. 165). In beiden Predigten warnt er aber vor Grübeln und spitzen Fragen darüber ‚*wie* es zugegangen, daß der Mensch im Grabe gelegen und doch zur Hölle gefaren ist‘. Das sollen und müssen wir wol unergründet und unverstanden lassen und schlecht einfältiglich unser Herz und Gedanken an die Worte des Glaubens binden, welcher sagt: ‚Ich glaube an den Herrn Christum, Gottes Son, gestorben, begraben und zur Hölle gefaren, d. i. an die ganze Person, Gott und Mensch, mit Leib und Seel, ungeteilt, von der Jungfrauen geboren, gelitten, gestorben und begraben ist; also soll ich's hie auch nicht teilen, sondern glauben und sagen, daß derselbige Christus, Gott und Mensch in Einer Person, zur Hölle gefaren, aber nicht darinne blieben ist, wie Ps. 16, 10 von ihm sagt: Du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen . . . Seele aber heißet er, nach der Schriftsprache, nicht wie wir, ein abgesondert Wesen vom Leibe, sondern den ganzen Menschen, wie er sich nennet den Heiligen Gottes (20 S. 169 vgl. 3 S. 285). Erst in dem *Commentar. in Genes.* aus dem J. 1536 neigt Luther sich zu der Ansicht hin, daß 1 Petr. 3, 19 f. auf die Höllenfart gehe, aber Petrus rede *talia verba, quae ne hodie quidem a nobis intelligi possunt,* weshalb er darüber keine bestimte Meinung äußern will.[1] Die Apostel hätten ja öfter *revelationes singulares* gehabt,

1) Vgl. *Lutheri Opera latin.* der Erl. Ausg. 2 *p. 221 f.* Nach Anfürung der Worte 1 Petr. 3, 19 u. 20 sagt er dort: *Constituit enim Petrus his ipsis verbis, fuisse quendam mundum incredulum cui post mortem mortuus Christus praedicaverit. Si hoc ita verum est, quis dubitet, Christum secum ad illos vinctos in carcere adduxisse etiam Mosen et Prophetas, ut faceret novum et credulum mundum ex incredulo? In hanc sententiam profecto Petri verba sonant, etsi ego de iis nihil pronuntiem.* Doch sezt er hinzu: *Porro non dubium est, quia illi, quos incredulum mundum vocat, non sint impii contemtores verbi, et tyranni, de quibus certum est, quod damnati sunt, si in peccatis suis sunt oppressi; sed vocare videtur incredulum mundum, infantes et alios, quos simplicitas sua impedivit, ne possent credere.*

de quibus disputare multum, arrogans et stultum est. Dazu gehöre auch diese *revelatio de Christo docente animas, si quae tempore diluvii perierunt, ad quam fortasse non inepte referemus articulum symboli de Christo ad inferos descendente.* — Obgleich nun die in der Torgauer Predigt niedergelegte Ansicht Luther's in der Concordienformel, *Epit. IX* u. *sol. declar. IX* symbolisch fixirt und von den confessionellen Dogmatikern des 17. Jarh. thetisch und antithetisch begründet wurde, so war damit doch über die Auslegung von 1 Petr. 3, 19 f. keine bindende Entscheidung getroffen, so daß die Meinungen darüber geteilt blieben, und die kirchlich sanctionirte Ansicht erst von *Calov* (*Biblia illustr.*) gegen alle abweichenden Meinungen exegetisch gerechtfertigt und in jüngster Zeit wieder von *Zezschwitz l. c.* und *Schott* (im Comment.) als schriftgemäß erwiesen und von *Thomasius*, Christi Person und Werk II S. 255 ff. der 2. Aufl. und *Philippi*, Kirchl. Glaubensl. IV, 1 S. 158 ff. dogmatisch neu begründet worden ist.

2. Den ersten Versuch, 1 Petr. 3, 19 f. spiritualistisch zu deuten, machte *Augustin. in epist. ad Evodium* und *epist. 164.* Den *descensus Christi ad inferos* erkent er als zweifellose Warheit an (s. die Belege bei *König* S. 117—122), aber diejenigen zu bestimmen, welche Christus aus dem Hades befreit habe, sei verwegen (*temerarium est definire*). *Spiritus in carcere inclusi* (*1 Petr. 3, 19*) *sunt increduli qui vixerunt temporibus Noe, quorum spiritus i. e. animae erant in carne et ignorantiae tenebris velut in carcere conclusae; Christus iis non in carne, quia nondum erat incarnatus, sed in spiritu i. e. secundum divinitatem praedicavit.* Mehr in Einklang mit 1 Petr. 3, 19 f. suchte diese Ansicht *Theod. Beza* zu bringen, indem er aus v. 19 einen Beweis von der göttlichen Lebenskraft Christi entwickelt, in folgender Weise: *Christus, inquit apost., quem dixi divina virtute vivificatum, jam olim in diebus Noë, quum appararetur arca, profectus s. adveniens — non corpore, quod nondum assumserat, sed ea ipsa virtute, per quam postea resurrexit et qua afflati sunt prophetae* (*supra 1, 11*), *praedicavit spiritibus illis, qui nunc in carcere meritas dant poenas, utpote qui recta monenti Noë etc. parere olim recusarint.* — Dieser Auffassung ist auch *Joh. Gerhard, comment. super 1. et 2. Petri epist. p. 466* u. *488 f.* beigetreten und hat den Sinn so bestimt: *Christus in spiritu h. e. divinitate sua sive secundum naturam divinam profectus praedicavit, per Noachum scilicet, praeconem justitiae, hominibus antediluvianis, quorum animae sunt in inferni carcere, eorum scilicet, qui praedicationi huic fidem habere noluerunt.*[1] In neuester Zeit ist diese Erklärung von *Hofm.* (Schriftbew. II, 1 S. 473 ff. und 532 und die Heil. Schrift N. Test.'s erkl. VII, 1 S. 122 ff.) entschieden verteidigt und von *Besser* (Bibelst. VI, S. 253) u. *Waible* (Ztschr. f. d. luth. Kirche 1863, 1) adoptirt worden.

1) One übrigens den *descensus Christi divina virtute ad inferos* überhaupt in Abrede zu stellen, dessen Zweck er vielmehr so bestimt: *ibi apparuit spiritibus ob incredulitatem damnatis, non ut eos liberaret, neque ut tempus resipiscendi illis concederet* (*Hebr. 9, 27*), *sed ut eis ostenderet, nunc se in carne venisse et redemptionis pretium praestitisse, quod illi olim temporibus Noae, cum de eo ipsis praedicaretur, praefracte contempsissent.*

3. Die Tatsächlichkeit des *descensus Christi ad inferos* wird durch metaphorische Deutung von 1 Petr. 3, 19 f. nach dem Vorgange des *Joh. Picus von Mirandula* († 1494) in Abrede gestelt und bestritten sowol von *Zwingli* als auch von *Calvin*, und ist in den älteren reformirten Symbolen weggelassen.[1] *Zwingli* (*Fidei chr. expos. Artic. de Christo VII*) findet in 1 Petr. 3, 19 f. nur angedeutet: *Inferis connumerari ex humanis abiisse est et virtutem redemptionis ejus ad inferos quoque pervenisse.* — *Calvin* (*comm. in 1 Petr. 3*) übersezt v. 19: *In quo et iis qui in specula erant spiritibus profectus praedicavit,* und bemerkt: *Trita et vulgaris opinio fuit, hic enarrari Christi descensum ad inferos; sed verba aliud sonant.* — — *Ego non dubito, quin generaliter dicat Petrus gratiae Christi manifestationem ad pios spiritus pervenisse atque ita vitali spiritus efficacia esse perfusos.* Auch in seiner *Institutio II, 16, 8—12* bestimt *Calv.* als Inhalt des richtig verstandenen *Descensus* nur die Erduldung des unsichtbaren, unbegreiflichen Gerichts vor Gottes Angesicht um unsertwillen, und lehrt, daß durch das intensivste Leiden Christi auf dem Wege der Stellvertretung unsere Versönung vermittelt werde. Diese Ansicht wurde im Genfer und Heidelberger Katechismus zu confessioneller Gültigkeit erhoben, und nicht nur von *J. R. Lavater* (*de descensu Christi 1610*) gegen Angriffe verteidigt, sondern auch von den reformirten Dogmatikern bis auf *J. H. Heidegger* (*Corpus doctr. christian.* Zürich 1700 u. 1732) herab als Kirchenlehre vorgetragen, obgleich seit der Mitte des 17. Jarh. *Peter Martyr, Norton Knachtbull, Lightfoot, J. Pearson, Burnet* u. A. ihre Richtigkeit bestritten und sich für die Annahme eines Mittelzustandes für alle Seelen bis zur Auferstehung erklärten, darin auch Christi Seele zusamt den Seelen der abgeschiedenen Frommen bis zu ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe bei der Auferstehung geruht habe. S. den dogmenhistor. Nachweis bei *Güder*, Lehre v. d. Erschein. J. Chr. S. 243—276.

V. 18. „Sintemal auch Christus einmal um Sünden willen gelitten hat als Gerechter für Ungerechte, damit er uns zu Gott fürete; getötet zwar dem Fleische nach aber lebendig gemacht nach dem Geiste."[2] —

1) In einer seiner 900 Thesen, die er 1486 zu Rom anschlagen ließ, um sie öffentlich zu verteidigen, welche so lautete: *Christus non veraciter et quantum ad realem praesentiam descendit ad inferos, sed tantum quoad efficaciam.* — Die Schriften dieses freisinnigen Grafen übten auf den theologischen Ideengang *Zwingli's* bedeutenden Einfluß. — Schon früher hatte *Duns Scotus* († *1308*), *lib. I. Sententt. dist. 11 qu. 11* die Behauptung aufgestelt: *Dico quod Christum descendisse ad inferna, non docetur in Evangelio;* und *Wilh. Durandus von St. Bourçain* († *1332*) den Ausdruck *descendere* metaphorisch erklärt, nicht eine locale Bewegung der Seele, sondern nur ihre virtuelle Bewegung und effective Präsenz anzeigend. S. *Güder*, Lehre S. 212 f.

2) Statt ἔπαθεν (Rec. nach *BKLP al.*) haben *Tischend.* u. *Gebh.* ἀπέθανεν (nach א *AC al.*) vorgezogen, das aber wol nur eine im Blick auf das folgende θανατωθείς nach Röm. 6, 10 vgl. mit 5, 6 u. Hebr. 9, 27 f. gebildete Correctur ist, da die Vermutung, daß ἔπαθεν aus 2, 21 hereingekommen sei, wegen des ἅπαξ, das dort fehlt und nur dem ἀπέθανεν zu entsprechen scheint, nicht warscheinlich ist. Außerdem haben *AC*G* zwischen ἁμαρτιῶν und ἀπέθανεν noch ὑπὲρ ἡμῶν oder ὑμῶν, was offenbar glossematischer

Mit der Erinnerung an Christi Leiden will der Apostel nicht blos die Aussage v. 17 begründen; dazu paßt weder das causale ὅτι (statt γάρ) noch das was er über Christi Leiden sagt, daß er für Ungerechte gelitten habe, um uns zu Gott zu füren. Diese Zweckbestimmung des Leidens Christi Sünden halber uns zu gut zeigt, daß er damit den in v. 15—17 entwickelten Gedanken begründen will, daß die Christen, wenn sie διὰ δικαιοσύνην leiden und dabei one Menschenfurcht den Herrn Christum im Herzen heiligen (v. 15[a]), selig zu preisen sind. Schon in 2, 21 ff. hat er die Ermanung zu willigem Gehorsam gegen Obrigkeit und Herren mit dem Hinweise auf das Vorbild begründet, welches Christus uns durch sein geduldiges Leiden für uns zur Nachfolge hinterlassen; hier nun fürt er aus, wie Christus als Gerechter für Ungerechte gelitten hat, um unser Heil zu begründen. Hier (v. 18) wie dort (2, 21) ist die Darlegung dessen was Christus für uns geleistet hat, mit ὅτι an die vorhergehende Ermanung angeknüpft und damit sein Leiden als Grund angegeben, der uns zu geduldigem Leiden um unseres Glaubens willen bewegen soll. In beiden Stellen hat *Luther* das causale ὅτι durch *sintemal* wiedergegeben. — Das καί *auch* stelt Christum in Vergleich mit uns nur hinsichtlich des περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, nicht hinsichtlich der ganzen Aussage von Christo (*Hofm.*). Dagegen hat *Huth.* mit Recht eingewandt, ‚daß im Folgenden Momente genant werden, die über die Vergleichung zu weit hinausgehen'. Ein Leiden Sünden halber war das Leiden Christi; dem soll das Leiden der Christen darin gleichen, daß sie als ἀγαθοποιοῦντες, nicht als κακοποιοῦντες leiden. Weiter läßt sich die Vergleichung nicht ausdehnen. Schon das δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων geht darüber hinaus. Beide Worte stehen one Artikel, weil es nur darauf ankam, die Qualität des Einen und des Anderen zu markiren. ὑπέρ heißt zwar nur *in commodum*, erhält aber durch den Gegensatz von δίκαιος und ἀδίκων die Bedeutung des ἀντί, der stellvertretenden Satisfaction, vgl. 2, 24. Die Christen leiden, wenn sie auch one ihre Schuld leiden, nicht als Gerechte *für*, sondern nur *durch* Ungerechte (so auch *Hofm.*). Damit ist aber der Vergleich mit Christo schon überschritten; denn die Aenlichkeit, die mit diesem Unterschiede darin liegen soll, ‚daß die Sünden Ungerechter uns Ursache des Leidens werden, wie unsere Sünden Christo seines Leidens (oder Todes) Ursache geworden', entspricht nicht dem ὑπέρ und schiebt dem Wortlaute einen ihm fremden Gedanken unter. Auch der Zweck des Leidens Christi: damit er uns zu Gott füre, die durch die Sünden von Gott Geschiedenen in die Gemeinschaft mit Gott bringe, läßt sich nur mittelst starker Abschwächung des Wortlautes mit dem unschuldigen Leiden der Christen in Gleiche stellen durch *Hofm.*'s Erklärung, daß es unser Absehen sein soll, durch die Art und Weise unsers schuldlosen Leidens die Ungläubigen zur Besinnung über sich und zur Erkentnis zu bringen.

Die Participialsätze θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύ-

Zusatz ist; und statt ἡμᾶς (*ACKL al.*) bieten *B* und einige Minuskeln ὑμᾶς, das viel zu schwach beglaubigt ist.

ματι gehören nicht zu ἔπαθεν (*de W.*), wozu sie abgesehen von der weiten Entfernung auch ihrem Inhalte nach nicht passen, weil ζωοπ. nicht zum Leiden Christi gerechnet werden kann. Sie sind zu προςαγάγῃ τ. θ. hinzugefügt, um anzugeben, wie Christus das Hinzufüren zu Gott zu vollbringen im stande war, oder bestimter, wie *Hofm.* mit Beachtung der Aoristformen bemerkt, ‚um die Tatsachen zu benennen, die vorausgegangen sein mußten, wenn uns Christus zu Gott füren solte'. — Die beiden Satzglieder sind durch μέν und δέ verbunden, wodurch nicht nur der Gegensatz stark markirt, sondern auch der Ton auf das zweite gelegt wird. σαρκί und πνεύματι sind Dative der Beziehung, zur Bezeichnung der Sphäre dienend, worauf das generelle Prädicat eingeschränkt zu denken ist (*Winer*), oder deutlicher ausgedrükt: welche das θανατοῦσθαι und ζωοποιεῖσθαι in der Art näher bestimmen, daß die Beschaffenheit des Lebens, welches mit der Tödtung ein Ende nahm, und die Beschaffenheit des Lebens, welches mit der Lebendigmachung anhob, damit benant ist' (*Hofm.*). Deutsch wörtlich ausgedrükt: getödtet in Beziehung auf Fleisch, lebendig gemacht[1] in Beziehung auf Geist. Vgl. den änlichen Gegensatz τῇ σαρκί und τῷ πνεύματι Kol. 2, 5. Demnach ist es falsch, wenn der eine Dativ anders als der andere gefaßt wird: getödtet nach dem Fleisch, lebendig gemacht durch den Geist Gottes. σαρκί und πνεύματι sind hier, obwol Christo zukommende Bestimmungen ausdrückend, doch nur als allgemeine Begriffe gebraucht, d. h. so daß das damit Gemeinte nicht Christo allein eignet, sondern in relativer Weise dem menschlichen Wesen überhaupt zukomt. Schon deskalb kann σάρξ nicht die menschliche Natur Christi und πνεῦμα nicht seine göttliche Natur bezeichnen, wie nach dem Vorgange von *Oecum.*, *Calv.*, *Beza* u. A. noch *Weiß*, petr. Lehrb. S. 252 f. meint. In Bezug auf die Person Christi finden wir den Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα nur noch 1 Tim. 3, 16, außerdem in Röm. 1, 3 den Gegensatz von κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. — Die Bedeutung von σάρξ in diesen Stellen ergibt sich aus Joh. 1, 14, wo ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο das Eintreten des Logos in die

1) Abzuweisen ist die Erklärung des ζωοποιηθείς: am Leben erhalten (*Pott*, *Hott.*, *Steig.*, *Güder*, d. Lehre S. 40), wofür man sich auf den Gebrauch von חיה im Piel u. Hiph. und auf ζωογονεῖν leben lassen, am Leben erhalten, beruft. Selbst ζωογονεῖν, obwol im N. T. constant und in der LXX meistenteils in der Bed. leben lassen, am Leben erhalten, stehend, komt in 1 Sam. 2, 6: Κύριος θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ in der Bed. beleben, lebendig machen vor; und ζωοποιεῖν wird im N. T. nicht nur ‚meistens' von der Wiederbelebung der Toten gebraucht, sondern bed. auch Joh. 6, 63 (πνεῦμα.. ζωοποιοῦν), 1 Kor. 15, 45 (π. ζωοποιοῦν) u. 2 Kor. 3, 6 (ζωοποιεῖ) nicht: leben lassen (*Cremer*), sondern Leben geben, lebendig machen. Ferner entspricht ζωοποιηθείς nur in der Bed. lebendig gemacht dem θανατωθείς, wie schon *Beng.* bemerkt: *vivificatio ex antitheto ad mortificationem resolvi debet*, den Tod als vorhergehenden Zustand voraussetzend, wärend „am Leben erhalten" in Widerspruch zu θανατωθείς den Zustand des Lebens voraussetzen würde, vgl. *Huth.*, *Weiß* petr. Lehrb. S. 231, *Köhler l. c.* S. 658 u. die meisten neueren Ausll.

irdisch-menschliche Seinsweise ausdrükt. σάρξ bezeichnet also hier das Leben Christi im Fleische d. h. in der mit Schwachheit und Vergänglichkeit behafteten Beschaffenheit, in welcher der Mensch von der leiblichen Geburt her sich befindet; und πνεῦμα das mit der Verklärung des Leibes anhebende geistmäßige Leben. Wie Christus dadurch daß er getödtet wurde aufhörte, in dem durch die leibliche Geburt empfangenen Leben des Fleisches zu stehen, so ist seine, des Getöteten Lebendigmachung Erhöhung seines irdisch-menschlichen Lebens nach Leib und Seele in den Stand geistmäßiger Verklärung.[1] — In den folgenden Relativsätzen wird ausgefürt, was Christus nach seiner Lebendigmachung in dem mit ihr gegebenen Lebensstande getan hat (*Wiesg.*, *de W.*, *Huth.*, *Schott* u. A.).

V. 19. „In welchem er auch hingegangen, den in Gewarsam befindlichen Geistern verkündigt hat, V. 20 welche vorzeiten nicht gehorsam waren, als die Langmut Gottes harrete in den Tagen Noahs, da die Arche zugerüstet wurde, in welche wenige, das ist acht Seelen hindurchgerettet wurden durch Wasser, V. 21. welches auch euch gegenbildlich jezt rettet als Taufe, nicht Abtun des Unflats des Fleisches, sondern Verlangen nach gutem Gewissen zu Gott, durch die Auferstehung Jesu Christi, V. 22. welcher ist zur Rechten Gottes, da er hingegangen ist in den Himmel und ihm Engel und Gewalten und Mächte untergetan worden sind“. — Die Fassung des ἐν ᾧ ist von entscheidender Bedeutung für das richtige Verständnis der Aussage des mit ihm eingefürten Relativsatzes. Daß ἐν ᾧ nicht aitiologisch in der Bed. von διό *darum, weil* gebraucht ist, wie *Güder* S. 42 meint, sondern ᾧ an πνεύματι anknüpft, wird von allen neueren Ausll. anerkant; dann aber darf das zu ᾧ zu ergänzende πνεύματι nicht von ζωοποιηθείς isolirt und in anderem Sinne als in der Aussage ζωοπ. πνεύματι genommen, nämlich πνεῦμα nicht mit *Hofm.* von ‚Christi Geist, ehe Christus Mensch war und in der Auferstehung der verklärt leibliche Mensch ward‘, gedeutet werden. Wenn nach *H.*'s richtiger Erklärung mit ζωοπ. πνεύματι die Beschaffenheit des Lebens, welches mit der Lebendigmachung anhob, benant ist, so kann auch ἐν ᾧ (πνεύματι) von Christo nur in dieser Beschaffenheit gesagt und das was er in diesem Geiste tat, nur von einem Tun des Wiederlebendiggewordenen verstanden werden. Diese logische Consequenz läßt sich durch den Einwand: ‚daß man sich ihn (Christum) zwar lebendig, aber doch nicht leiblich lebendig, vor der Wiederannahme einer Leiblichkeit in rein geistiger Daseinsweise

1) ‚Das ist die Meinung, daß Christus durch sein Leiden genommen ist von dem Leben, das Fleisch und Blut ist, wie ein Mensch auf Erden, der in Fleisch und Blut lebet, gehet und stehet, isset, trinkt, schläft, wacht . . . Demselben ist Christus gestorben — — also daß es mit ihm aufgehört hat, und er nu in ein ander Leben gesezt ist und lebendig gemacht nach dem Geist, getreten in ein geistlich und übernatürlich Leben, das mit sich begreift das Leben ganz, daß Christus itzund hat an Seel und Leib, also daß er nicht mehr einen fleischlichen Leib, sondern geistlichen Leib hat‘. *Luther,* W. Erl. A. 51 S. 456 vgl. 52 S. 151.

zu denken hätte, wie *Beng.*, *Steig.* u. A.', nicht beseitigen, weil diesem Einwande der Irrtum, daß Lebendigmachung und Auferstehung identische Begriffe seien, zu Grunde liegt. Aber ζωοποίησις ist von ἀνάστασις ebenso zu unterscheiden, wie beim Schlafe das Erwachen vom Aufstehen. Die ζωοποίησις geht der ἀνάστασις vorher, die Auferstehung Christi aus dem Grabe ist die Folge des ζωοποιηθῆναι. Vgl. *Philippi* K. Glbsl. IV, 1 S. 171.[1] Werden Lebendigmachung und Auferstehung begrifflich und sachlich unterschieden, so braucht man nicht anzunehmen, daß der lebendiggemachte Christus im Geiste oder als Geist mit Geistern verkehrt habe. Gegen diese Vorstellung hat *Hofm.* mit Recht geltend gemacht: ,Hat er ihnen nach seiner Lebendigmachung gepredigt, so muß er es in der Leiblichkeit seines neuen Lebens getan, in ihr sich ihnen vergegenwärtigt haben.'[2] In diesem pneumatischen Stande, in welchen er mit seiner Wiederbelebung eingetreten, ist er auch hingegangen und hat den ἐν φυλακῇ befindlichen Geistern verkündigt. Das Subject dieses Satzes ist Χριστός, die Person, nicht die Seele Christi; ,der ganze Christus nach Seele und Leib, derselbe, der gestorben, auferstanden, aufgefaren ist. — — Dem Fleische, der irdischsinnlichen Daseinsform nach getödtet, lebendig gemacht dem Geiste nach, zur pneumatischen Existenzweise verklärt, — so in der Macht seines aus dem Tode genommenen Lebens ist er hingegangen, den Geistern im Gefängnis zu predigen' (*Thomas.* II S. 262 im Einklang mit *Luther* und den älteren Dogmatikern unserer Kirche).[3] Das καί *auch* ist nicht

1) So hat sich nach dem Excerpte von *Güder* S. 233 aus *Lavater's* Schr. *de descensu* schon *Joh. Matsperger* zu Augsburg 1565 in einem Briefe an den württemberg. Hofprediger *Joh. Parsimonius* deutlich dahin ausgesprochen: *Christus* sei *vere et realiter* zum *locus damnatorum* descendirt, *secundum animam et corpus, divinitate non exclusa;* dies sei geschehen *post vivificationem, ante resurrectionem tantum.* Und dies nehmen in der Tat alle an, welche das κήρυγμα Christi im Hades für einen realen Vorgang innerhalb des Triduum zwischen Begräbnis und Auferstehung halten und die Auferstehung mit dem Mtth. 28, 1—7 erzältem Vorgange erfolgt sein lassen.

2) Wenn *Hofm.* aber weiter sagt: ,Denn daß sich der leiblich lebende Christus im Geiste betätigt, seine Selbstbetätigung eine durch Geist, den Geist seines Lebens vermittelte sein läßt, findet nur da statt, wo der himmlisch Verklärte mit uns im Fleische Lebenden handelt, die wir durch die Beschaffenheit unsers leiblichen Lebens von ihm geschieden sind', so ist erstlich das „findet nur da statt" nicht ganz richtig, da Christus in pneumatischer Verklärung sich seinen Jüngern, um sie von der Wirklichkeit seiner Auferstehung zu überzeugen noch in einer den noch im Fleische Lebenden erkennbaren Weise kundgegeben und sie über die Notwendigkeit seines Todes und seiner Auferstehung belehrt hat. Zweitens aber folgt daraus, daß er sich nach seiner Himmelfart seiner Gemeinde nur durch den heil. Geist vergegenwärtigt und betätigt, durchaus nicht, daß er als ζωοποιηθεὶς πνεύματι mit den Geistern im Hades nur im Geiste d. h. in rein geistiger Daseinsweise (one verklärte Leiblichkeit) verkehrt habe, wie *Hofm.* behauptet, indem er Χριστὸς ζωοποιηθεὶς πνεύματι in πνεῦμα Χριστοῦ umdeutet und mit Ignorirung des ζωοποιηθείς darunter nach 1, 11 Christi Geist versteht, ,ehe Christus Mensch und in der Auferstehung der verklärt leibliche Mensch ward.'

3) Die alte und weit verbreitete, auch von lutherisch-confessionellen

mit ἐν ᾧ zu verbinden, so daß es ausdrücken solte: eben derselbe, nämlich der in neues Leben Wiederhergestelte, habe den Geistern gepredigt (*v. Zezschw. p. 22*), oder daß dem was Christo widerfaren ist, zur Seite gestelt werde, was er kraft dieses Widerfarnisses nun auch getan hat (*Schott*); denn weder das eine noch das andere war nötig besonders zu betonen. Es gehört auch nicht blos zu dem nächstfolgenden

Ausll. (vgl. z. B. *Delitzsch*, Syst. d. bibl. Psychol. S. 412 f. d. 2. A.) gehegte Meinung, daß nicht Christus, sondern die Seele Christi in den Hades gegangen sei, wärend sein Leib im Grabe ruhte, ist nicht aus 1 Petr. 3, 19, sondern nur teils aus nicht gerechtfertiger Combination dieser Stelle mit Apostgsch. 2, 24—32, teils aus der alttestamentlichen Anschauung von der mit dem Tode eintretenden Trennung der Seele vom Leibe und dem Aufenthalte der Seele im Hades, wärend der Leib im Grabe liegt, bis zur Auferweckung der Toten, gefolgert. Allein die Verwendung der Worte: „Denn nicht preisgeben wirst du meine Seele dem Hades, nicht hingeben deinen Frommen zu sehen die Grube“ (Ps. 16, 10) zum Erweise der Auferweckung Christi in Apostgsch. 2, 29—32 (13, 35—37) liefert für die Annahme, daß die Seele Christi, von dem im Grabe liegenden Leibe getrent, in den Hades gegangen sei und dort den Geistern im Gefängnis gepredigt habe, schon aus dem Grunde keinen stichhaltigen Beweis, weil in den Psalmworten vermöge des *parallelismus membrorum* Seele im Sinne von Person gebraucht ist, „meine Seele“ im parallelen Gliede durch „dein Frommer“ explicirt wird. — Und der Schluß aus der Trennung der Seele vom Leibe beim Tode der Menschen auf einen analogen Zustand bei Christo in seinem Tode wird dadurch hinfällig, daß Christus, obwol er wie andere Menschen gestorben ist und begraben worden, doch die Wirkung des Todes, die Verwesung an seinem Leibe nicht erfaren hat, sondern dem ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι zufolge, wie *Frank*, Syst. d. christl. Wahrheit II S. 206 sich ausdrükt, ‚nach Seiten des inneren pneumatischen Lebens, welches sonst bei dem natürlichen Menschen mitbetroffen, in das Todtenreich hinabgezogen wird, sofort nach dem leiblichen Tode Christi eine Lebendigmachung widerfur, so daß er nun zwar auch wie jeder Andere, der dem Tode verfallen ist, in jenes Reich eintrat, aber als ζωοποιηθεὶς und mit einer dem entsprechenden Wirkung‘. Verhält es sich aber so mit Christo, so kann auch die ζωοποίησις, obgleich nicht sofort, doch bald nach dem Verscheiden ihm widerfaren, nicht eine Lebendigmachung der Seele gewesen sein, da die Seele ja bei der Trennung vom Leibe nicht stirbt, sondern sie muß textgemäß der Person Christi widerfaren sein, in der Verklärung des Leibes bestanden haben, so daß wir die Ansicht unserer alten Theologen, welche die Niederfart erst nach der Lebendigmachung, mit verklärtem Leibe vor der Auferstehung geschehen sein lassen, nicht mit *Frank* a. a. O. als ein Misverständnis des ζωοποιηθεὶς bezeichnen können, sondern für richtig halten müssen. — Bei dieser Ansicht hat man übrigens nicht nötig, die Zeit der Höllenfart, als der Wiederbelebung nachfolgend, auf den Auferstehungsmorgen unmittelbar vor der Auferstehung zu verlegen (*Philippi* S. 171 mit älteren Dogmatikern). Denn daß Christi Leib, getrent von der Seele drei Tage (oder 36 - 38 Stunden) unverändert im Grabe gelegen und erst vor Sonnenaufgang des Auferstehungstages verklärt und mit der Seele wieder vereinigt worden sei, läßt sich mit Schriftzeugnissen nicht begründen. Der Ausspruch Jesu Matth. 12, 39 f.: Wie Jonas drei Tage ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους war, so wird der Menschenson drei Tage ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς sein, bezieht sich nur auf den Zeitraum von der Grablegung bis zur Auferstehung, in welchem Christus unter der Erde war, enthält aber über das was wärend dieses Triduums sich begeben hat, nicht die leiseste Andeutung.

Object τοῖς ἐν φ. πνεύμασιν, so daß es sich aus dem Gegensatze zwischen uns, die Christus zu Gott füren wolte, und denen die sich als Geister in Haft befinden, erkläre (*Hofm.*), sondern gehört zum ganzen Satze, um das πορευθεὶς ἐκήρυξεν hervorzuheben als ein Tun, durch welches er sich noch vor seiner Auferstehung dem wegen seines Unglaubens dem Gericht der Sintflut verfallenen Geschlechte des ἀρχαῖος κόσμος (2 Petr. 2, 5) als Richter über Tote und Lebende (4, 5) zeigte, wie er nach seiner Auferstehung und Himmelfart sich zur Rechten Gottes gesezt hat, um alle Mächte des Geisterreichs sich untertänig zu machen (v. 22). Τοῖς πνεύμασι sind nicht Engel (wie Hebr. 1, 14), sondern die Seelen verstorbener Menschen, wie Hebr. 12, 23, welche Apok. 6, 9. 20, 4 ψυχαί heißen. ἐν φυλακῇ im Gewarsam befindlich d. h. im Hades gefangen gehalten für den großen Tag des Gerichts 2 Petr. 2, 4. Judä v. 6, vgl. Apok. 20, 7. Denn φυλακή bezeichnet nicht blos einen Zustand, sondern nach biblischer Anschauung eine Oertlichkeit im Todtenreiche, wo die Bösen von den Frommen geschieden bis zum Endgerichte sich befinden, vgl. Luk. 16, 23 ff.

Zu diesen in leibloser Existenz im Hades für das Gericht bewarten Seelen ist Christus hingegangen und hat ihnen verkündigt. Die Construction πορευθεὶς ἐκήρυξε ist prägnant; ἐκηρ. gehört zum Dativ τοῖς πνεύμασι, mit dem zeugmatisch noch πορευθείς verbunden ist, um hervorzuheben, daß Christus zu jenen Geistern hingegangen ist, sich ihnen als ζωοποιηθείς gezeigt und ihnen an dem Orte, wo sie sich befanden, verkündigt hat. Die Deutung des πορ. ἐκηρ. von dem Reden des Geistes Christi durch Noah (*Hofm.*) hat allseitigen Widerspruch erfaren. Für dieselbe liefern weder 1 Kor. 10, 4, wo Paulus den Fels, aus welchem Israel unter Mose in der Wüste mit Wasser getränkt wurde, allegorisch als geistlichen Fels, welcher mitfolgte, auf Christum deutet, noch Joh. 16, 28, wo Jesus von seiner Menschwerdung ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρός gebraucht, und Joh. 15, 26, wo er die Sendung des heil. Geistes mit ἐκπορεύεται παρὰ τοῦ πατρός bezeichnet, stichhaltige Beweise. Die Worte des Petrus enthalten keine Allegorie, und das Ausgehen Jesu und des heil. Geistes vom Vater ist ein locales Ausgehen, ein Eintreten in die Menschenwelt, das sich von dem geistigen Wirken Christi in den Propheten des A. B. wesentlich unterscheidet. Nicht nur Christus ist in der Person Jesu leibhaftig von Gott her zu den Menschen gekommen, sondern auch der heil. Geist ist am ersten Pfingstfeste nach Christi Himmelfart auf die Jünger in persönlicher Gegenwärtigkeit herabgekommen, um ihnen als παράκλητος die leibliche Gegenwart Christi zu ersetzen. ‚Und wenn auch das Kommen des heil. Geistes zugleich ein Kommen Christi ist, so wird dasselbe doch im N. T. nirgends als ein Kommen Christi ἐν πνεύματι bezeichnet‘ (*Huth.*). Auch das ἐλθὼν εὐηγγελίσατο Eph. 2, 17 ist für den Beweis, daß das Wirksamwerden des Geistes Christi, durch welches Noah zum Organ seiner Verkündigung gemacht worden sei, ein Hingehen Christi genant werden könne, wie *Huth.* meint, unbrauchbar, weil ἐλθών im Contexte jener Stelle sich auf die Erscheinung Christi auf Erden bei seiner Menschwerdung be-

zieht. Solte aber auch der Gebrauch des πορεύεσθαι von Christi vormenschlichem Wirken auf Erden sprachlich sich erhärten lassen, so würde doch die Anwendung dieser tropischen Bedeutung des Wortes auf unsere Stelle an dem folgenden πορευθεὶς εἰς οὔρανον v. 22 scheitern, weil πορευθείς in beiden Versen in gleicher Bedeutung gefaßt werden muß.

Das Verbum ἐκήρυξε wird im N. T. zwar häufig von der Verkündigung des Evangeliums gebraucht, nicht allein wo als Object τὸ εὐαγγέλιον oder τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ oder Χριστοῦ genant ist, sondern auch wo dieses Object fehlt, sich aber aus dem Contexte ergibt, z. B. Mtth. 11, 1. Mrk. 1, 38 u. ö. Dennoch ist κηρύσσειν von εὐαγγελίζειν zu unterscheiden und bed. als *vox media* nur verkündigen, öffentlich kundtun. In dieser allgemeinen Bedeutung steht κηρύσσειν nicht nur Apok. 5, 2, sondern auch Mrk. 7, 36 von der Veröffentlichung eines von Jesu verrichteten Wunders, und Mtth. 10, 27: was ihr ins Ohr höret, κηρύσσετε auf den Dächern; auch Mrk. 1, 4 u. Act. 10, 37 κηρύσσειν τὸ βάπτισμα. Auch das Nomen κήρυγμα Mtth. 12, 41 von der Predigt des Jona in Ninive, daß die Stadt in 40 Tagen untergehen solle, bezeichnet, wenngleich Gott hernach die Stadt verschonte, weil die Niniviten Buße taten, doch keine Heilsanbietung, sondern eine kategorische Gerichtsdrohung. Ferner zeigt 2 Tim. 4, 2, wo κήρυξον τὸν λόγον durch ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον erläutert wird, daß κηρύσσειν nicht blos Gnaden- und Heilsanbietung, sondern auch Straf- und Gerichtsdrohung bedeutet. Ebenso bestand das κηρύσσειν Jesu in Verkündigung nicht allein der göttlichen Gnade, sondern auch des Gerichts, wie die Wehe über Chorazin, Bethsaida, Capernaum (Mtth. 11, 21 ff. Luk. 10, 13 ff.), über die Schriftgelehrten und Pharisäer und Jerusalem (Mtth. 23) lehren. — Hiernach läßt sich bei ἐκήρυξε unseres V., wo ein Object nicht angegeben ist, der Inhalt der Verkündigung nur nach dem Contexte bestimmen. Daraus daß Χριστός der Verkündiger ist, schließen wir mit *Zezschw. p. 35,* daß βασιλείαν τοῦ θεοῦ als Object zu ἐκήρυξε zu denken ist. Daß aber diese Reichsverkündigung kein εὐαγγέλιον, keine Heilsanbietung war, so daß man Mtth. 24, 14 vergleichen könte, sondern eine Gerichtsankündigung, das ergibt sich unzweifelhaft aus der Charakteristik derer, welchen sein κήρυγμα galt. Diese werden nicht blos als im Gewarsam befindliche Geister bezeichnet, sondern v. 20 auch als solche charakterisirt, welche zur Zeit Noah's, als die Arche zugerüstet wurde, die göttliche Langmut misachteten, sich durch die Ankündigung der alles Lebendige auf dem Erdboden vernichtenden Sintflut (Gen. 6, 13—17), welche durch Noah's Bau der Arche vor ihren Augen bestätigt wurde, nicht zur Buße leiten ließen, sondern in Unglauben sich dagegen verstokten (vgl. zu ἀπειθήσασιν Mtth. 24, 37—39), und nicht nur in der Sintflut untergingen, sondern noch im Hades für das Endgericht ἐν φυλακῇ gehalten wurden (2 Petr. 2, 5. 9). Hiernach kann ἐκήρυξε nicht ein εὐαγγελίζειν, wie solches 1 Petr. 1, 12 u. 4, 6 gelehrt ist, sondern nur eine *praedicatio damnatoria* gewesen sein, die wol mehr in der realen Erscheinung des Herrn

und Richters über Tod und Leben, als in verbaler Ankündigung der Verdamnis bestand. — Das Partic. ἀπειθήσασι läßt sich nicht durch ‚obwol, trozdem daß sie ungehorsam gewesen waren' (*Wiesg.*) auflösen. Dies hätte anders und deutlicher ausgedrükt werden müssen. Es schließt sich einfach an τοῖς — πνεύμασι als Erläuterung des ἐν φυλακῇ an: welche ungehorsam gewesen waren, wobei der Artikel vor ἀπειθ. nicht erforderlich war; vgl. *Winer* §. 20, 1 c. ἀπειθεῖν bezeichnet das in Unglauben wurzelnde Widerstreben, wie 2, 7 f. in Gegensatz von πιστεύειν. — πότε einst, vorzeiten, wird durch ὅτε ἀπεξεδέχετο κτλ. näher bestimt. ἀπεκδέχεσθαι ein verstärktes ἐκδέχεσθαι heißt im N. T. geduldig oder sehnsüchtig warten; hier ist es in ersterer Bedeutung absolut gebraucht, indem das worauf die göttliche Langmut harrete, aus der Geschichte als bekant vorausgesezt wird, nämlich auf Buße und Umkehr des verderbten Geschlechts, dem der Untergang durch die Sintflut angekündigt war. Die Frist des Wartens der göttlichen Langmut ist nicht auf die Gen. 7, 4 erwänten 7 Tage (*de W.*) zu beschränken, sondern die Gen. 6, 3 genante Zeit von 120 Jaren, von der Ankündigung des Vertilgungsgerichts bis zum Eintreten der Flut (vgl. Gen. 6, 1 ff. mit 7, 4 ff.), wärend welcher die Arche gebaut wurde. Die nähere Bestimmung der ἡμέραι Νῶε durch κατασκ. κιβωτοῦ dient zur Verstärkung der Manung, indem Noah nicht ungläubig wie seine Zeitgenossen, sondern gläubig dem Worte Gottes gehorsam die Rettungsarche baute und durch diesen Bau als κήρυξ δικαιοσύνης (2 Petr. 2, 5) Zeugnis von dem Herannahen des Gerichts ablegte. κιβωτός ist aus der LXX Uebersetzung von תֵּבָה *arca* Gen. 6, 14 als eine Art *nomen propr.* one Artikel gesezt, hier u. Hebr. 11, 7.

Das Pronomen εἰς ἥν steht nicht für ἐν ᾗ, sondern ist prägnant mit διεσώθησαν verbunden: in welche hineingegangen, wenige — durchgerettet wurden durch's Wasser hindurch. διά hat hier locale, nicht instrumentale Bedeutung. Zwar wird διασώζειν öfter nur als verstärktes σώζειν gebraucht: durchretten = völlig retten; wo es aber mit einem durch διά angefügten Objecte construirt ist, da ist die locale Bedeutung festzuhalten und kann auch das mit διά eingefürte Object nicht instrumental gefaßt werden. Unbegründet ist der gegen die locale Fassung erhobene Einwand: es widerspreche der geschichtlichen Darstellung in der Genesis, daß die Rettung Noah's und der Seinen durch das Wasser hindurch geschah, vielmehr sei das Wasser als Rettungsmittel angegeben. Denn dies steht nirgends in der Genesis geschrieben. Das Rettungsmittel oder Werkzeug der Rettnng war nach der Genesis die Arche, die Noah auf Gottes Geheiß gebaut hatte und in die er vor dem Hereinbrechen der Flut mit den Seinigen hineinging. In die Arche eingegangen wurden sie dadurch gerettet, daß die Arche von den Wasserfluten gehoben und getragen wurde und die in ihr Geborgenen von den Fluten nicht ersäuft wurden. Auch das aus dem Contexte, der gegenbildlichen Deutung des Wassers bei der Taufe (v. 21) entnommene Argument ist für die Begründung der instrumentalen Bedeutung des δι' ὕδατος zu schwach. Wenn der Apostel v. 21 sagt, daß Wasser bei

der Taufe uns rettet, so bezeichnet er damit nicht das Wasser als solches als Rettungsmittel, sondern das Wasser als Taufe, die nicht Abtun des Schmutzes des Fleisches ist, so daß das Wasser als Reinigungsmittel uns rettet, sondern die Taufe als συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν durch die Auferstehung Jesu Christi. Nur dadurch, daß die Taufe vermöge der Auferstehung Jesu Christi ἐπερώτημα eines guten Gewissens zu Gott ist, rettet uns Wasser der Taufe, oder wie der Apostel sagt: rettet uns Wasser gegenbildlich als Taufe. Bei dieser antitypischen Deutung des Wassers ist zu beachten, daß δι᾽ ὕδατος keinen Artikel hat. Obgleich nämlich ὕδατος, durch welches die acht Seelen hindurchgerettet wurden, kein anderes als das Wasser der Sintflut ist, welches den ἀπειθήσασι Tod und Verderben brachte, so hebt der Apostel dies doch nicht hervor, weil er nicht sagen will, daß das Wasser der Sintflut ein Gegenbild des Wassers der Taufe sei, sondern nent nur Wasser als solches Vorbild der Taufe, weil er weder bei der Sintflut noch bei der Taufe das Wasser als Rettungsmittel darstellen wolte. Hieraus entsteht eine Incongruenz zwischen dem Wasser der Sintflut und dem Wasser der Taufe, die auch durch den Hinweis auf die Prägnanz des Ausdruckes, daß der Apostel zwei Gedanken, nämlich: ‚sie wurden in die Arche hineingerettet‘ und ‚sie wurden δι᾽ ὕδατος gerettet‘ in eins verknüpfe, nicht beseitigt werden kann.[1] Denn das Wasser gereichte zwar insofern als es die Arche trug, den in derselben Geborgenen als Element zur Lebenserhaltung, aber das zu ihrer Rettung von Gott geordnete Mittel war die Arche.

V. 21. In den Worten: welches (Wasser) auch uns gegenbildlich jezt rettet, wird auch das Wasser nicht als Rettungsmittel dargestelt, sondern das Wasser nur als Taufe (βάπτισμα ist erklärende Apposition zu ὕδωρ, vgl. *Winer* §. 59, 6 S. 491) d. h. sofern es das irdische Element der Taufe bildet. Bei βάπτισμα ist troz des Fehlens des Artikels doch nur an die christliche d. h. von Christo eingesezte Taufe gedacht. Von dem Wasser als dem die Taufe constituirenden irdischen Elemente sagt der Apostel, daß es antitypisch rettet, sich wie ein Gegenbild zum Vorbilde der Rettung Noahs durch das Wasser der Flut hindurch verhalte. Der Antitypus des Wassers der Taufe besteht aber nicht darin, daß ‚in derselben das Fleisch untergehen und gleichsam gerichtet werden muß, indem zugleich durch den Glauben an die Auferstehung Christi das reine Geistesleben gewonnen und der Gläubige gerettet wird‘ (*de W*);

1) Diese Prägnanz findet allerdings statt, und wird durch den Einwand von *Hofm.*, daß ‚zwei so verschiedene Tatsachen, wie die Rettung in die Arche hinein und die darauf folgende Rettung der in ihr Befindlichen, durch keine Prägnanz der Construction in einen Satz verbunden werden können‘, nicht zweifelhaft gemacht, da *Hofm.* selbst sagt: ‚Was man prägnante Construction nent, kann nur aus der Zusammenfassung zweier unterschiedener Momente eines und desselben Vorgangs entstehen‘. Sind denn Rettung in die Arche und Rettung der Hineingegangenen nicht zwei unterschiedene Momente eines und desselben Vorgangs? Vollends irrig ist aber die Behauptung: ‚nur von der Bewegung in die Arche hinein ist gesagt, daß sie mittelst Wassers geschehen sei‘.

diese Beziehungen sind dem Contexte fremd. Das typische Moment der Sintflut in Bezug auf die Taufe besteht in der Aenlichkeit des Verhältnisses des Wassers zu den Geretteten (*Huth.*). Zur Rettung gereichte das Wasser der Sintflut den Noachiten in der Beziehung, daß sie nach göttlicher Weisung durch den Eingang in die Arche, die sie durch das Wasser hindurch trug, vor dem Verderben der Flut geborgen wurden. In änlicher (nicht gleicher) Weise rettet das Wasser als Taufelement vor dem Verderben der Sünde diejenigen, welche die Taufe als gottgeordnetes Gnadenmittel gebrauchen. Dieses typische Moment ist in der näheren Bestimmung des Wesens der Taufe angedeutet. Die Taufe ist — sezt der Apostel hinzu — nicht Abtun des dem Fleische anklebenden Schmutzes. σαρκός wird von fast sämtlichen Ausll. als ein nur des Nachdrucks wegen vorangestelter, von ῥύπου abhängiger Genitiv gefaßt und nicht mit *Beng.* als *genitiv. subj.* unmittelbar mit ἀπόθεσις verbunden, so daß die Ablegung des Schmutzes als Act des Fleisches betrachtet, das Fleisch also personificirt wäre, und 2 Petr. 1, 14 als sprachlicher Beleg für diese Auffassung sich geltend machen ließe. Sondern sie ist συνειδήσεως ἀγ. ἐπερώτημα εἰς θεόν. Diese sehr verschieden gedeuteten Worte übersezt *Luther:* ‚Der Bund eines guten Gewissens mit Gott'[1], indem er ἐπερωτ. warscheinlich in der forensischen Bedeutung *stipulatio*, Vertrag, gefaßt und den Sinn gemeinverständlich ‚Bund mit Gott' verdeutscht hat. Diese Erklärung, bei welcher ἐπερωτ. von dem bei der Taufe gebräuchlichen Act der Frage und Antwort hergeleitet wird, ist alt und wird noch von den neuesten Ausll. in verschiedener Weise zu rechtfertigen versucht, unterliegt aber gewichtigen sprachlichen und sachlichen Bedenken. Der von sprachlicher Seite dagegen erhobene Einwand, daß ἐπερώτημα in dieser juristischen Bedeutung sich erst in Schriftwerken späterer Zeit finde, ist zwar nicht durchschlagend, denn die Sache kann älter sein als ihre Erwänung in Schriften. Aber solte auch schon im apostolischen Zeitalter die Kontractschließung in der Form der Frage und Antwort: *spondesne? spondeo* üblich, und was noch wichtiger ist, auch beim Taufacte die Frage und Antwort: ἀποτάσσῃ τῷ Σατανᾷ; ἀπότασσομαι· συντάσσῃ τῷ Χριστῷ; συντάσσομαι oder *abrenuntias? abrenuntio; credis? credo* gebräuchlich gewesen sein, wie man aus *Tertull. lib. de resurr. carnis: anima non lavatione, sed responsione sancitur,* gefolgert hat, so läßt sich doch aus diesem Ritus nicht συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα als sachgemäße Bezeichnung des Wesens der Taufe ableiten, weil beim Taufacte diese Frage nicht von dem Täufling an Gott, sondern von dem Täufer an den Täufling gerichtet und von diesem nur bejaht wurde. Hiernach würde συνειδήσεως ἀγ. ἐπερώτημα εἰς θεόν ein sehr wunderlicher Ausdruck für das Wesen der Taufe sein, gleichviel ob der Genit.

1) Diese Uebersetzung erklärt *Luther:* ‚Daß du in dir fühlest ein gut, fröhlich Gewissen, das mit Gott im Bunde stehe und sprechen könne: Er hat mir zugesagt Gnade und Vergebung der Sünden durch Christum, das nehme ich mit Freuden an und zweifle nicht, er werde mir's halten, denn er kann nicht lügen' (Werke 52 S. 156).

συνειδήσεως ἀγ. in subjectivem oder objectivem Sinne gebraucht wäre. Denn das Wesen der Taufe kann doch weder darin bestehen, daß der Täufer mit gutem Gewissen den Täufling fragt, noch darin, daß er nach dem guten Gewissen des Täuflings fragt und diese Frage vom Täufling bejaht wird. Eine vom Täufling ausgesprochene Bejahung der an ihn gerichteten Frage kann nicht ἐπερώτημα, sondern nur Angelobung oder Gelöbnis genant sein, wie auch *de W.* u. *Brckn.* das Wort erklärt haben. Aber diese Bedeutung hat ἐπερώτημα nicht.

Auch kann die Taufe nicht insofern συνηδ. ἀγ. ἐπερώτημα εἰς θεόν genant sein, als ‚der Täufling durch die Uebernahme der Taufe in ein — gleichsam contractliches — Verhältnis zu Gott tritt, in welchem er sich gläubig der Heilsverheißung Gottes unterstellt' (*Huth.*). Denn es handelt sich bei der Taufe nicht um das, was der Täufling dabei tut, sondern was die Taufe dem Getauften ist. ‚Ueberdieß kann das gute Gewissen erst durch die Taufe werden; der Getaufte hat ein gutes Gewissen, der zu Taufende noch nicht' (*Cremer* S. 347). Weil er dieses erst begehrt, so haben *Hofm.* u. *Weiß* unter Zustimmung von *Kähler* (das Gewissen S. 337) συνειδ. ἀγ. ἐπερώτημα als ‚eine an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen' gefaßt; denn ‚Frage kann ἐπερώτημα hier überhaupt nicht sein. Die Taufe ist weder Erfragung eines guten Gewissens (*Wiesg.*), das man nicht erfragen kann, noch Frage oder Bitte eines guten Gewissens (*Beng.*, *Steig.*) oder auf Grund eines guten Gewissens (*v. Zezschw.* S. 45), da der, welcher sich taufen läßt, dies eben deshalb tut, weil er kein gutes Gewissen hat' (*Hofm.*). Aus diesem Grunde kann ἐπερώτημα hier anch nicht Anforderung bedeuten und die Taufe nicht ‚als die Anforderung, der Anspruch, den ein gutes Gewissen an Gott hat' (*Cremer*), bezeichnet sein. Denn da weder der, welcher sich bewußt ist gesündigt zu haben, noch der, welcher sich nicht bewußt ist, das Gute ernst und eifrig erstrebt zu haben, ein gutes Gewissen hat, so kann er die Taufe zwar begehren, um ein gutes Gewissen zu Gott zu erlangen, indem er in der Taufe Vergebung der Sünden empfängt; aber Anforderung oder Anspruch, den ein gutes Gewissen an Gott hat, kann man weder das Begehren noch die Annahme der Taufe nennen. Das Verb. ἐπερωτᾶν hat im bibl. Sprachgebrauche die Bedd. fragen und fordern oder verlangen. In der lezteren Bed. komt es vor Mtth. 16, 1, wo es mit einem Infinitivsatze verbunden, unmöglich *fragen* bedeuten kann; ferner Ps. 137. 3, wo שְׁאֵלוּנוּ דִבְרֵי שִׁיר mit folgendem שִׁירוּ לָנוּ in LXX mit ἐπηρώτησαν ἡμᾶς λόγους ᾠδῶν wiedergegeben ist, vgl. *m.* Comm. zu Mtth. 16, 1. Hierdurch ist für ἐπερώτημα die Bed. Verlangen sprachlich gesichert. und diese Bedeutung paßt auch für unsere Stelle, wo συνειδήσεως ἀγ. *genit. obj.* Verlangen nach einem guten Gewissen dem Genit. σαρκὸς ῥύπου Abtun des Fleischesschmutzes, entspricht. Wer im Verlangen nach einem guten Gewissen zu Gott sich taufen läßt, der empfängt in der Taufe Vergebung der Sünde und damit Reinigung des Gewissens von der Sündenbefleckung. So ist die Taufe nicht Ablegung des Schmutzes des Fleisches, sondern Reinigung des Gewissens von der Sünde, die

menschlicherseits durch das Verlangen nach dem guten Gewissen, göttlicherseits durch Gewärung dieser Bitte zu Stande komt, und so den Menschen von dem ewigen Verderben, welches die Sünde nach sich zieht, rettet; vgl. *Weiß* petr. Lehrb. S. 318 f.[1] — δι' ἀναστάσεως 'I. Χρ. gehört nicht zu συνειδ. — — εἰς θεόν (*Grot.*, *Steig.*, *Zezschw.*, *Hofm.*, *Schott*), der nebensächlichen Bestimmung zu βάπτισμα, sondern zu σώζει (*Wiesg.*, *Weiß*, *Huth.*). Als Taufe rettet Wasser vermöge der Auferstehung Jesu Christi, welche der Sünung unserer Sünden durch seinen Tod das Siegel der Bestätigung aufdrükt (1 Kor. 15, 17), so daß wir nun in der Taufe diese Frucht seines Todes empfangen können, vgl. Eph. 5, 26. Tit. 3, 5. Denn nach seiner Auferstehung hat er vor der Himmelfart die Taufe eingesezt, um mittelst derselben alle Völker zu seinen Jüngern zu machen (Mtth. 28, 18 f.) und sie durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heil. Geistes von der ἀπώλεια zu retten, vgl. Röm. 8, 34. 38.

V. 22. Seiner rettenden Macht kann sich der Getaufte getrösten. Denn da er in den Himmel eingegangen zur Rechten Gottes ist, so sind ihm Engel, Gewalten und Mächte untergeben worden. ὑποταγέντων — — δυνάμεων ist hinzugesezt, um die unbeschränkte, selbst über alle himmlischen Mächte, welcherlei Namen und Aemter sie haben mögen, sich erstreckende Herschaft Christi hervorzuheben (*Huth.*), vgl. Eph. 1, 20—22. Kol. 2, 10. 1 Kor. 15, 27. Röm. 8, 38 f. Die W. ἐξουσίαι und δυνάμεις sind als Namen überirdischer geistiger Gewalten und Mächte neben den ἀγγέλοις erwänt, außer hier noch Eph. 1, 21 neben ἀρχαί, und one ἄγγελοι und δυνάμεις Kol. 1, 16 neben θρόνοι καὶ κυριότητες, ferner ἀρχαί καὶ ἐξουσίαι Kol. 2, 10 u. 15 allein, und Eph. 6, 12 mit nachfolgendem κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, woraus einerseits ein Unterschied zwischen den ἀγγέλοις, den Boten Gottes, Ausrichtern göttlicher Befehle und den anderen überirdischen Geistern sich ergibt, andererseits eine Stufen- oder Rangordnung derselben, die sich freilich aus Mangel an Schriftzeugnissen nicht näher bestimmen läßt, da die rabbinischen Bestimmungen darüber teils späteren, teils ethnisch-gnostischen und kabbalistischen Ursprungs sind. Die Benennungen ἀρχαί, ἐξουσίαι und δυνάμεις sind von der Machtstellung und Wirkung dieser Geistwesen hergenommen und darunter nicht blos gute, sondern, wie aus Eph. 6, 12 u. 1 Kor. 15, 2 zweifellos erhellt, auch böse Engel

1) Auf diesen Sinn komt auch *Otto* a. a. O. S. 94 mit der Erklärung: ‚die Taufe ist eines guten Gewissens Nachsuchung bei Gott' hinaus; aber von der Annahme ausgehend, daß ἐπερωτᾶν nichts anderes als *interrogare* und ἐπερώτημα nichts anderes als *interrogatio* heiße, nur durch folgende sehr künstliche Ableitung: ‚ἐπερώτημα heißt zwar nicht *postulatio*, *petitio*, wol aber Ersuchung, Nachsuchung, Anfrage des Bittstellers an competenter Stelle, ob er nicht erlangen möchte was er wünscht, Gnadengesuch. Vergißt man nun nicht, daß ἐπερώτησις die *actio*, ἐπερώτημα aber das *actum* ausdrükt: Das Nachgesucht-worden-sein, das Erfragt-sein, so spielt vermöge der Wortform bereits der Nebenbegriff des Erlangthabens hinein'.

und Geister begriffen. Für die Annahme, daß ὑποταγέντων nicht die erzwungene, sondern die freiwillige Unterwerfung ausdrücke (*Huth.*), fehlen zureichende Gründe. Daraus, daß Engel und überirdische Geister Christo bei seiner Erhöhung zur Rechten Gottes im Himmel untergeben worden sind (Hebr. 1, 4. Eph. 1, 21), folgt nicht, daß diese alle sich ihm freiwillig unterworfen haben.

Nach Erklärung der einzelnen Sätze der Vv. 18^{b}—22 müssen wir noch den Gedankeninhalt derselben kurz zusammenfassen, um deutlich zu machen, wie das, was der Apostel hier über Christi Todesleiden und Erhöhung in den Himmel gesagt hat, für die Christen ein Grund sein soll, wenn uns Gerechtigkeit halber nach Gottes Willen Leiden treffen solten, es für besser zu achten, daß wir beim Tun des Guten, als daß wir beim Tun des Bösen Leiden erdulden. — Von Christo hat der Apostel ein Zwiefaches ausgesagt. Erstlich von seinem Leiden, daß der Tod, den er erlitten, ein vorübergehendes Leiden war, indem er dadurch zwar in Bezug auf das Leben im Fleisch getödtet worden, aber in Bezug auf den Geist in ein besseres Leben, in das Leben der Verklärtheit eingetreten ist, und daß er den Tod der Sünden halber, als der Gerechte für uns Ungerechte erlitten hat, um uns nach seinem Uebergange aus dem Leben des Fleisches in das Leben des Geistes zu Gott zu füren. Zweitens fürt der Apostel über Christi Wiederbelebung aus, daß er als der Lebendiggemachte hingegangen ist und den im Hades befindlichen Verächtern der göttlichen Langmut sich als Richter bezeugt hat. Weil dieselben durch Noahs Predigt beim Bau der Arche sich nicht haben zur Buße leiten lassen, sind sie in der Sintflut untergegangen, wärend Noah mit den Seinigen in der Arche durch die Wasserflut hindurchgerettet wurde. Als Gegenbild dieser Rettung hat Christus nach seiner Auferstehung durch Stiftung der Taufe Wasser zum Elemente der Rettung geordnet für alle, welche im Verlangen nach einem guten Gewissen in Bezug auf Gott die Taufe empfangen, und hat nach dem Eingange in den Himmel sich zur Rechten Gottes gesezt, um alle Engel und überirdischen Mächte sich untertänig zu machen. — Mit der Erwänung des Todesleidens Christi sagt der Apostel den Lesern seines Briefes, daß wenn uns Christen die Sünden Ungerechter Ursache unverschuldeten Leidens werden, solches Leiden vorübergehend sein und als Motiv zur Förderung unseres geistlichen Lebens uns bleibenden Gewinn bringen werde. Diesen Gewinn deutet er in der Ausfürung über Christi Wirken im Leben der Verklärung an. Wie zu Noahs Zeit nur Wenige gerettet wurden, die auf Gottes Wort gläubig vertrauend sich in der Arche bargen, dagegen die ungläubigen Verächter der göttlichen Warnung in der Flut untergingen und im Hades für das Gericht des Verdamnis, welches Christus ihnen ankündigt, behalten werden: so werden auch in der Jeztzeit nur diejenigen gerettet werden, welche das in der Taufe ihnen zuteil gewordene gute Gewissen auch in Leiden bewaren, die sie unverschuldet in der Nachfolge Jesu Christi treffen solten; dagegen die Ungläubigen werden von dem Verderben ereilt werden, wenn der zur Rechten Gottes erhöhte Christus als Weltrichter wiederkommen wird,

um die gottlose Welt zu strafen und seine Jünger, die in Trübsal und Leiden ihm treu nachgefolgt sind, in das verheißene Erbe der ewigen Seligkeit einzufüren.

Beabsichtigte aber der Apostel mit dem Hinweise auf Christi Todesleiden, Auferstehung und Himmelfart den Gemeinden, an welche er seinen Brief richtete, die Warheit ans Herz zu legen, welchen Gewinn unverschuldetes Leiden vonseiten der Ungerechten denen bringt, die bei solchem Leiden ein gutes Gewissen sich bewaren, so bildet die Gedankenreihe v. 19—22 nicht, wie mehrere Ausll. infolge mangelhafter Erkentnis des Gedankenzusammenhangs meinten, eine Digression, sondern liefert eine mit der Ermanung v. 16 f. eng zusammenhängende Darlegung der Heilsmomente, die wir dem Leiden und Tode Christi verdanken. Zu diesen Heilsmomenten gehört auch der Hingang Christi nach seiner Wiederbelebung zu den in Gewarsam befindlichen Geistern des in der Sintflut umgekommenen unbußfertigen Geschlechts. Aber freilich nur wenn sein κηρύσσειν eine *concio damnatoria* war, wie der Sprachgebrauch zuläßt und der Context fordert. Eine *praedicatio evangelica* oder Heilsanbietung paßt durchaus nicht in diese Gedankenreihe. Schon die Hervorhebung der geringen Zal d. i. der acht Seelen der Geretteten gegenüber den ἀπειθήσασι des ganzen durch die Sintflut von der Erde vertilgten Geschlechts, die in der φυλακή des Hades sich befinden, und noch deutlicher die Darstellung des in der Taufe uns rettenden Wassers als ἀντίτυπον jenes Wassers der Sintflut zeigt, daß der Apostel das Gericht der Sintflut als ein Vorbild des Gerichts in Betracht zieht, welches mit der Offenbarung Jesu Christi in Herrlichkeit über die ganze Welt ergehen, die Scheidung der Gerechten von den Ungerechten bewirken und die Entscheidung über Seligkeit und Verdammnis bringen wird. Was soll eine Heilspredigt zur Bekehrung in diesem Zusammenhange? ‚Es wäre in der Tat seltsam genug, wenn der Apostel seinen manenden Ausspruch, es sei besser bei gutem als bei bösem Tun zu leiden, im weiteren Verlaufe damit begründete, daß die rettende Gnade des Heilsmittlers auch den ärgsten Uebeltätern nach ihrem Tode noch dargeboten worden sei. Denn so gewiß one begründende Beziehung auf v. 17 die ganze Ausfürung zweck- und zusammenhangslos wird, so gewiß fordert jenes κρεῖσσον eine Begründung nicht aus der sittlichen Verpflichtung zu dem ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν, sondern aus dem Gewinn, der daraus erwächst, und zwar nicht daraus, daß es ein geduldig getragenes, sondern daß es unverschuldetes Leiden ist‘ (*Schott* gegen *Wiesinger*). — Hierzu komt, daß die Schrift von einer Möglichkeit sittlicher Aenderung oder gar Bekehrung der in Unglauben und Ungehorsam gegen Gottes Wort Gestorbenen nach dem Tode nichts lehrt, vielmehr die sittliche Entscheidung des Menschen für oder wider Gottes geoffenbartes Gesetz und Zeugnis auf das Diesseits beschränkt und jenseits des Todes nur den richterlich-ewigen Abschluß des Geschickes der Menschen bezeugt. „Es ist den Menschen gesezt einmal zu sterben, darnach aber das Gericht“ (Hebr. 9, 27). Und wenn in diesem Spruch auch nicht gesagt ist, daß das Gericht sofort nach

dem Tode erfolgt, so bezeugt doch Christus in der Parabel vom reichen Manne und armen Lazarus Luk. 16, 19 ff., daß nach dem Tode im Hades schon eine Scheidung der Frommen von den Bösen eintritt, daß im Hades eine Kluft befestiget ist, über die niemand hinüber und herüber kommen kann (v. 26).

Wenn wir hiernach die Erklärung des πορευθεὶς ἐκήρυξεν von einer Verkündigung der Heilsbotschaft im Hades, im Einklange mit den confessionellen Auslegern und Dogmatikern unserer Kirche als exegetisch unstatthaft ablehnen müssen, so sind wir doch weit davon entfernt, daraus ein Argument gegen die Grundlehre des N. T. von der Ausschließlichkeit des Heils in Christo zu formiren und die Folgerung zu ziehen, daß alle außerhalb des Bereichs der christlichen Kirche oder der göttlichen Heilsanstalt lebenden Menschen und Geschlechter, welche one ihre Schuld von dem Heile in Christo nichts gehört haben, der ewigen Verdamnis anheimfallen werden. — Um die Allgemeinheit der göttlichen Gnade gegenüber allem jüdischen Particularismus zu rechtfertigen, hat schon *Clemens Alex.* (*Strom. V, 6*) angenommen, daß im Hades dieselbe οἰκονομία wie in der irdischen Welt stattfinde, daß auch dort noch alle Seelen das κήρυγμα hören können, um entweder Buße zu zeigen und gerettet zu werden, oder die gerechte Strafe ihres Unglaubens zu erleiden. Denn es würde keine geringe Ungerechtigkeit sein, wenn die vor Christi Ankunft Verstorbenen, da ihnen das Evangelium nicht verkündigt worden, ihnen also keine Schuld des Glaubens oder Unglaubens beigemessen werden könne, doch das Heil erlangten oder auch gestraft würden. Es würde ja sehr ungerecht sein, diese Geschlechter one weiteres zu verdammen und nur die nachchristlichen Geschlechter an der göttlichen Gerechtigkeit Teil bekommen zu lassen. Die göttliche Gerechtigkeit verlange es, daß auch ihnen die Möglichkeit geboten werde, Buße zu tun und Glauben zu erlangen. Weil sie aber gestorben sind, so könne dies nicht anders ausgeglichen werden als durch eine das Evangelium anbietende Predigt in der Unterwelt. Dies sei bei der Höllenfart Christi geschehen. In änlicher Absicht haben noch neuere Exegeten, besonders aber *König* u. *Güder* in den S. 120 angeff. Schriften (vgl. *Kön.* S. 202 ff. u. *Güd.* S. VIII u. S. 302 ff.) das ἐκήρυξεν 3, 19 mit εὐηγγελίσθη 4, 6 identificirt und von der Heilsanbietung im Hades erklärt, um vom Standpunkte des christlichen Offenbarungsglaubens aus die Möglichkeit des Heils auch für Nichtchristen zu erweisen und die Folgerung der Verdamnis der außerhalb des Bereichs der göttlichen Heilsökonomie Lebenden und Sterbenden, die sich aus der lutherischen Auffassung des *descensus Christi ad inferos* zu ergeben scheint, zu beseitigen. Da aber in 1 Petr. 4, 6 nach richtiger Erklärung (s. später) εὐηγγελίσθη nicht von der Predigt des Evangeliums im Hades verstanden werden kann und keinen Beweis für die Erklärung von 3, 19 f. liefert, und auch die übrigen Stellen des N. T., die hiefür angefürt zu werden pflegen, z. B. Act. 2, 25 ff., nur lehren, daß die Seele Christi nicht dem Hades überlassen worden sei, one irgendwelche Andeutung von einer Verkündigung des Evangeliums im Hades, so ist es ihnen nicht gelungen, einen bündigen Beweis hiefür aus der Schrift zu liefern. Falls sich aber auch

aus der Schrift beweisen ließe, daß Christus nach seinem Tode und vor seiner Auferstehung im Hades den dort befindlichen Seelen das Evangelium verkündigt, und denen, die diese Verkündigung gläubig aufnahmen, Erlösung und Heil gebracht habe, so würde damit noch nicht erwiesen sein, daß allen Toten, welche auf dieser Erde one ihre Schuld von Christo nichts vernommen haben, im Hades das Heil angeboten werde, damit sie sich für oder wider dasselbe entscheiden und nach ihrem Verhalten zu Christo gerichtet werden. Da nämlich seit Christi Himmelfart schon Jarhunderte vergangen sind, bevor die Predigt des Evangeliums zu allen Völkern hindurch gedrungen ist, und im Verlaufe dieser Jarhunderte Millionen Seelen gelebt haben und one Kentnis von Christo gestorben sind, so könte die Hadespredigt Christi diesen unzäligen Toten nur in dem Falle zugutekommen, wenn sie nicht eine vorübergehende einmalige Verkündigung war, sondern als ein Vorgang von dauernder Bedeutung, als eine Veranstaltung zu fortdauernder Verkündigung des Evangeliums im Reiche der Toten gefaßt wird, wenn also nach Christo auch die Apostel und deren Nachfolger beim Scheiden aus dem irdischen Leben in den Hades hinabstiegen und dort das Evangelium den one Kentnis desselben Gestorbenen predigten. Aber von einer solchen Veranstaltung, wie sie *Clemens Alex.* und viele nach ihm, jüngst noch *König* S. 242 f. annehmen, weiß die Schrift gar nichts.

Hierzu komt, daß den Versuchen, eine Verkündigung des Evangeliums im Hades aus der Schrift zu erweisen, eine starke Verkennung des Inhalts und der Bestimmung der Schrift zu Grunde liegt. Die Schrift A. und N. T.'s ist als unter Leitung des heil. Geistes verfaßte Urkunde der göttlichen Heilsveranstaltung für unser irdisches Leben uns zur Unterweisung und Richtschnur bestimt, damit wir dasselbe als die Zeit der Vorbereitung erkennen und das hier auf Erden uns dargebotene Heil in Glauben ergreifen sollen, um beim Scheiden aus dieser Welt in die Wohnungen des Friedens eingehen zu können, die Christus bei seinem Hingange zum Vater seinen Jüngern bereitet hat. Ueber das Jenseits gibt die Schrift nur so viel Aufschluß, als wir für die rechte Benutzung der Gnadenzeit dieses Lebens bedürfen. Für diesen Zweck genügt die Belehrung darüber, daß nach dem zeitlichen Tode das Gericht folgt, in welchem jeder empfangen wird, je nachdem er bei Leibesleben gehandelt hat, und die, welche die in Christo geoffenbarte Gnade im Glauben ergriffen haben, als Gerechtfertigte und Gerechte in das ihnen bereitete Erbe der ewigen Seligkeit, die Ungläubigen und Ungerechten aber in die ewige Pein eingehen werden. Was die Schrift weiter über das Jenseits, über die Herrlichkeit des den Frommen bereiteten Erbes wie über das Los der Verworfenen lehrt, ist geschrieben einerseits zur Ermunterung und zum Troste der Gläubigen in den Anfechtungen und Trübsalen dieser Welt, andererseits zur Manung und Warnung der Ungläubigen vor Verstockung. Wie Gott den einzelnen Menschen über die Stunde seines Todes in Ungewißheit gelassen, und wie er den Tag der Wiederkunft Christi zum Endgericht über die Welt und zur Aufrichtung des Reichs der Herrlichkeit seiner Macht vorbehalten hat, damit wir unsere Buße nicht aufschieben

bis die Gnadenzeit abgelaufen ist, so gibt uns auch die Schrift keine Aufschlüsse über die Verkündigung des Evangeliums im Totenreiche, weil eine Belehrung darüber nicht nur die Sünder in ihrer Unbußfertigkeit bestärken, sondern auch die Frommen zu seelengefärlicher Sicherheit verleiten könte. Der Schaden, welcher durch die Lehre von der Bekehrung derer, welchen das Evangelium in diesem Leben verkündigt worden, nach ihrem Tode angerichtet würde, wäre viel größer als das Licht, der Trost und die Beruhigung, welche eine solche Lehre in die Rätsel der einzelnen Menschen wie der gesamten Menschheit bringen könte.

Was aber die aus der richtigen Erklärung von 1 Petr. 3, 19 f. gefolgerte Meinung betrift, daß falls die Schrift über die Verkündigung der Heilsbotschaft im Hades nichts lehre, alle Menschen und Geschlechter, denen im irdischen Leben das Heil in Christo nicht verkündigt worden, ewig verloren gehen würden, so reicht das was die Schrift über den göttlichen Heilsrat und seine Verwirklichung im A. u. N. Bunde berichtet, zur Widerlegung dieses mit der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade unvereinbaren Irrtums vollständig aus. Die Schrift bezeugt, daß Gott den nach seinem Bilde geschaffenen Menschen gleich nach dem Sündenfalle der Protoplasten mit der Ankündigung des Todes als des Soldes der Sünde zugleich die Aussicht auf den Sieg des Weibessamens über den Versucher zur Sünde eröffnet und nach ihrer Vertreibung aus dem Paradiese seine Gnade ihnen nicht entzogen hat; ferner daß Gott, als das Geschlecht der Urwelt von seinem Geiste sich nicht mehr richten ließ, so daß er es durch die Sintflut zu vertilgen genötigt war, doch den als gerecht erfundenen Noah gerettet und nach der Flut die Verheißung gegeben hat, das Menschengeschlecht nicht ferner durch ein Flutgericht vertilgen zu wollen. Die Schrift bezeugt weiter, daß Gott bei der Vermehrung der Nachkommen Noah's zu Völkerschaften und ihrer Ausbreitung über die Länder der Erde aus der mehr und mehr von ihm abfallenden und in die Eitelkeit ihres verderbten Sinnes versinkenden Menschheit Abraham erwält und aus seiner Verwandtschaft und Freundschaft ausgesondert hat, um ihn zum Segen für alle Geschlechter der Erde zu setzen; und daß er den mit Abraham geschlossenen Bund der Verheißung mit den zwölf Stämmen Israels am Sinai aufgerichtet und ihnen in der Gesetzesökonomie des A. B. eine Verfassung gegeben hat, in welcher er sich fort und fort als König seines erwälten Volkes erwiesen hat, um in Israel das Heil der ganzen Welt vorzubereiten, aber auch den übrigen Völkern seine ewige Kraft und Gottheit geoffenbaret hat, und sie nur ihre Wege gehen ließ, daß sie ihn als den Herrn Himmels und der Erde suchen solten, ob sie ihn doch fülen und finden möchten (Röm. 1, 18 ff. Act. 17, 27). Endlich als die Zeit der Anbahnung des Heils erfüllet war, sandte Gott seinen eingeborenen Son in die Welt als Heiland aller Menschen, die an ihn glauben, um nicht blos die Juden von dem Joche des Gesetzes, sondern auch die Heiden von der Eitelkeit ihres Götzendienstes zu erlösen und beide, Juden und Heiden, durch den Glauben an Jesum Christum, seinen Son und unseren Retter von Sünde, Tod und ewigem Verderben, selig zu machen. — Aus diesem Schriftzeugnisse von dem unergründlichen Liebesrate Gottes und seiner successiven

Verwirklichung ergibt sich die Gewißheit, daß die göttliche Liebe und Gnade *aller* Menschen sich erbarmen will, und darauf läßt sich die Hoffnung gründen, daß Gott auch denen, die im zeitlichen Leben nichts von Christo gehört haben, nach dem Tode noch vor dem Endgerichte die Möglichkeit bieten werde, sich für oder wider das Heil in Christo zu entscheiden. Denn obschon die uns zur Belehrung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit gegebene Schrift (2 Tim. 3, 16) keine ausdrücklichen Zeugnisse über die Verkündigung des Evangeliums im Hades enthält und warnend bezeugt, daß nach dem Tode das Gericht folgt (Hebr. 9, 27), so läßt sich doch sowol aus dem Ausspruche des Herrn (Mtth. 10, 15. 11, 22. 24), daß es Sodom und Gomorrha am Tage des Gerichts erträglicher ergehen werde, als den Städten, welche seine Taten gesehen haben, one sich zu bekehren, wie auch schon aus der Verkündigung des Propheten Ezechiel 16, 53 ff., daß Gott das Gefängnis Sodoms und Samaria's wenden werde und beide zu ihrem anfänglichen Bestand zurükkehren sollen, mit Sicherheit folgern, daß mit der zeitweiligen Verstockung gegen die göttliche Gnadenoffenbarung und selbst mit dem über die Sünder ergehenden Gericht des Todes das Schicksal der Ungläubigen nicht endgültig für die Ewigkeit entschieden ist. — Hiernach hat die Kirche in richtiger Würdigung des klaren Schriftzeugnisses in das Apostolische Symbol als Taufbekentnis nur den einfachen Lehrsatz: *descendit ad inferos*, one irgendwelche Bestimmung über Zweck und Bedeutung dieses *descensus Christi,* aufgenommen.

Cap. IV, 1—6. **Warnung vor Beteiligung an heidnischem Sündenleben.** — V. 1. „Da nun Christus dem Fleische nach gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit demselben Sinn, weil es für den, der am Fleische gelitten, mit der Sünde zu Ende gekommen ist; V. 2. auf daß ihr nicht mehr den Lüsten der Menschen, sondern dem Willen Gottes die noch übrige Zeit im Fleische lebet." — Mit οὖν *igitur* zieht der Apostel aus der Darlegung des Ganges Christi durch Leiden zur Herrlichkeit (3, 18—22), in der Form einer Folgerung die Manung, sich nicht aus Scheu vor dem Gerede der Heiden zur Beteiligung an ihrem sündhaften Treiben bewegen zu lassen. Mit Χριστοῦ οὖν παθόντος geht er auf 3, 18 zurück, um die Tatsache des Leidens Christi für diese Manung zu verwenden. Das sehr schwach bezeugte ὑπὲρ ὑμῶν hinter παθόντος ist für diese Ermanung entbehrlich. Die Behauptung, daß der Satz one ὑπ. ὑμ. nur die Ermanung, sich des Leidens nicht zu weigern, begründe (*Hofm.*), ist unbegründet. Die Manung, welche der Apostel daraus ableitet: sich mit demselben Sinne, welchen Christus bewärt hat, zu waffnen, läßt sich nicht aus Christi Leiden *für uns,* sondern nur aus dem Sinne, in welchem Christus gelitten hat, folgern. Richtig wird aber von *Huth.* bemerkt, daß παθόντος nicht auf das Leiden vor dem Tode Christi zu beschränken ist, sondern diesen mit umfaßt, doch nicht mit ἀποθανόντος identificirt werden darf. Die Mitbeziehung des Leidens auf den Tod ergibt sich aus 3, 18. Auch σαρκί ist wie in 3, 18 zu fassen; nicht: ‚im Fleische', sondern ‚dem Fleische nach', in Beziehung auf das Fleisch. Dies wird hervorgehoben, weil die Verfolgungsleiden der Gläubigen auch nur deren Fleisch (irdisches Leibesleben) treffen,

vgl. Mtth. 10, 28 (*Huth.*). καὶ ὑμεῖς auch ihr, wie Christus. τὴν αὐτὴν ἔννοιαν denselben Sinn, mit welchem Christus sich dem Leiden unterzog. ἔννοια übersetzen wir mit *Luther* durch Sinn, nicht Gesinnung (*de W.*, *Weiß*), oder Gedanke, Erwägung (*Wiesg.*, *Schott*). Zwar vereinigt ἔννοια ‚was im Sinne liegt' die Bedd. Gedanke, Erwägung, Gesinnung, und Einsicht, Verständnis, Erkentnis, und die Behauptung, daß ἔννοια immer Gedanke, Erwägung bedeute (*Huth.*) und die Bed. Gesinnung unerweislich sei (*Wiesg.*), ist unrichtig, vgl. dagegen *Cremer* S. 565. In Hebr. 4, 22 sind ἔννοιαι die im selbstbewußten Leben sich abspinnenden Gedankenreihen (vgl. *Delitzsch* z. St.), und in unserer Stelle ist ἔννοια das im Sinne Liegende, nicht sowol der Gedanke, als vielmehr die Erwägung, der auf etwas gerichtete Sinn oder die Gesinntheit (*Hofm.*). Der Christ soll nicht blos mit dem Gedanken, sondern auch mit dem Sinne oder der Gesinnung: in der Nachfolge Christi auch dem Fleische nach zu leiden, sich waffnen. ὁπλίζεσθαι im N. T. ἁπ. λεγ. und wie bei den Klassikern mit dem *accus.* construirt.

Die Frage, ob das den folgenden Satz einfürende ὅτι explicativ oder causal zu fassen, d. h. ob dieser Satz eine Aussage über τὴν αὐτὴν ἔννοιαν enthält (*Calv.*, *Beza*, *Wiesg.*, *Schott*, *Hofm.*), oder einen Grund für die Manung, sich mit demselben Sinne zu rüsten, angibt, wie mit *Luth.* die Mehrzal der neueren Ausll. annimt, läßt sich nur aus dem Inhalte und dem Contexte entscheiden. ὁ παθὼν σαρκί darf, falls nicht wichtige, sachliche Gründe dagegen sprechen, nur in demselben Sinne, wie bei Χριστοῦ παθόντος σαρκί verstanden werden, d. h. vom Leiden nach dem Fleische, welches in der Tötung gipfelte (3, 18). Bei πέπαυται ἁμαρτίας, welches *Luth.* übersezte: ‚höret auf von Sünden' entsteht die Frage, ob das Perfectum medial oder passivisch zu fassen ist. παύεσθαι bed. im Med. und Passiv. ablassen, aufhören. Das Medium aber steht nach *Passow* in der Regel, wo ein Ablassen nach eigenem Willen oder freiem Entschlusse ausgedrükt wird, das Passivum, wo von einem Aufhören durch äußere Gewalt oder hemmende Einwirkung die Rede ist. Das Perf. πέπαυμαι bed. ich höre auf, bin fertig, als fortdauernden Zustand, in der alttestamentlichen Gräcität öfter, aber stets passiv gedacht, von dem was zu Ende gebracht ist, womit es zu Ende gekommen ist. So ist es auch hier zu fassen, obwol sich dies lexicalisch nicht unbedingt behaupten läßt, da eben sowol ein Verhältnis bezeichnet sein kann, als auch ein herbeigefürter Zustand (s. die Belege bei *Cremer*). Hier nun macht es schon ἁμαρτίας warscheinlich, daß das Ende eines Zustandes, nicht das Ablassen, Fertigsein mit einem Verhalten gemeint ist, da ἁμαρτία nicht als Tun, sondern als Beschaffenheit zu denken ist. Dazu komt, daß ‚nicht ein Verhältnis sondern ein Widerfarnis es ist, welches das mit εἰς τὸ κτλ. ausgedrükte Verhalten bezwekt. Das Widerfarnis aber ist angegeben durch ὁ παθὼν σαρκί, seine Bedeutung durch πεπ. ἁμαρτίας, sein Zweck durch εἰς τὸ κτλ. (*Crem.*). Hiernach ist der Sinn dieses Satzes so zu bestimmen: ‚Wer dem Fleische nach gelitten, für den ist es mit der Sünde zu Ende, d. h. der ist dahin gebracht, daß es mit der Sünde vorbei ist. Hat aber der

mit ὅτι eingefürte Satz diesen Sinn, so könte er nur in dem Falle eine Explication von τὴν αὐτ. ἔννοιαν sein, wenn ὁ παθὼν σαρκί ausschließlich oder doch hauptsächlich von Christo zu verstehen wäre. Dann würde er aber nur dasselbe sagen, was in Χριστοῦ παθόντος schon als Motiv zu τὴν αὐτ. ἔνν. ὁπλίσασθε erwänt ist, also eine Tautologie enthalten, und doch keine nähere Bestimmung der ἔννοια, d. h. keine Angabe, worin dieselbe besteht, liefern, wie man von der explicativen Fassung des Satzes versichert. Die nähere Bestimmung müßte auch bei dieser Auffassung aus dem c. 3, 18 ff. über Christi Leidensausgang Gesagten entnommen werden. Außerdem solte man, wenn ὅτι explicativ gebraucht wäre, ταύτην τὴν ἔννοιαν statt τὴν αὐτὴν ἔνν. erwarten, da τὴν αὐτήν auf etwas Vorhererwäntes hinweist, wie v. 4; wozu endlich noch komt, daß der einen allgemein gültigen Ausspruch andeutende Wortlaut ὁ παθὼν σ. nicht blos die ausschließliche, sondern auch die hauptsächliche Beziehnung auf Christum unwarscheinlich macht.[1] — Aus diesen Gründen können wir nur die causale Fassung des ὅτι, wonach der Satz eine Begründung für die Aufforderung τὴν αὐτ. ἔνν. ὁπλίσασθε liefert, für richtig halten, und die nähere Bestimmung der ἔννοια aus der 3, 18 ff. enthaltenen Schilderung des Leidens Christi mit seinem glorreichen Ausgange hinzudenken, worauf ja auch Χριστοῦ παθόντος σαρκί als zusammenfassende Wiederaufnahme von 3, 18 ff. zurückweist.

Das παθὼν σαρκί darf nicht in wesentlich anderem Sinne als das von Christo prädicirte παθόντος σαρκί gefaßt werden. Die Erklärung des παθὼν σαρκί vom geistlichen Sterben, mit dem wir der Sünde absterben, wofür schon *Oecum.* auf Röm. 6, 7. 11 verweist und für die sich *Calv.*, *Gerh.*, *Beng.* u. A. entschieden haben, hat *Hofm.* in der Erkl. unseres Briefes aufgegeben, und auch *Wiesg.* getraut sich nicht ihr beizupflichten, weil sie dem Gedankengange des Briefes nicht entspricht.[2] Der Apostel ist im Vorhergehenden auf die Beschreibung des Leidens Christi 3, 18 ff. durch die von außen her διὰ δικαιοσύνην zu

1) Nicht beweisend ist hingegen das von *Huth.* geltend gemachte Argument, daß πέπαυται ἁμαρτ. auf Christum keine Anwendung leiden kann, weil dieser Ausdruck nicht überhaupt eine frühere Beziehung zur Sünde, sondern das frühere Sündigen selbst voraussetze. Denn obgleich lezteres in dem Ausdrucke liegen kann, so sezt derselbe dies doch nicht notwendig voraus, sondern nur den Kampf mit der Sünde und gegen ihre Macht und Herschaft. Mit der Sünde, gegen ihre Macht hat auch Christus, obgleich er one Sünde war, nicht nur gekämpft, sondern er hat auch die Sünde der Menschen auf sich genommen und ihre Schuld an seinem Leibe mit dem Tode gebüßt. Erst durch sein Sterben hat er es dahin gebracht, daß es für ihn mit der Sünde zu Ende war, und er bei seiner Wiederkunft χωρὶς ἁμαρτίας erscheinen wird (Hebr. 9, 20).

2) Der Ausspruch Röm. 6, 7: ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ‚wer gestorben ist, der ist von der Sünde losgesprochen', ist zwar analog, aber nicht gleich. Schon *Zezschw.* bemerkt: *modo hoc teneatur, nostro loco non tam quae fide accipiatur justitiam, quam quae virtute exhibeatur vitae renovationem apostolo obversari et ad similitudinem exempli Christi ita describi, quasi perfecta jam sit et completa.*

erduldenden Leiden der Leser (3, 14—17) gefürt worden. Wenn er nun hier (4, 1), nachdem er dargetan hat (3, 18—22), daß es besser ist, um Gutestun willen zu leiden, unter Rückweisung auf das καὶ Χριστὸς ἅπαξ ... ἔπαθεν (v. 18) die Leser ermant, auch ihr Leiden am Fleische das Ende ihres Lebenszusammenhanges mit der Sünde sein zu lassen, so kann man bei dieser Gedankenfolge nicht umhin, eben das πάσχειν διὰ δικαιοσ. 3, 14 zu verstehen, von dem er ausgegangen ist und zu dem er hier zurükkehrt. Hinsichtlich des Gedankens verweisen *Pott* und *Wiesg.* auf 2 Kor. 4, 16, wo die Frucht der Leiden in änlicher Weise angegeben ist, sowie auf das, was Paulus 2 Kor. 4, 10—12 von dem περιφέρειν τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι und Phil. 3, 10 von dem γνῶναι τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων κτλ. und seiner Frucht sagt, als erläuternde Sachparallelen. Zwar erscheint in den angefürten Stellen als stetige Frucht des stetigen Leidens am Fleische, was hier als die mit dem παθεῖν σαρκί in der Nachfolge Christi einmal für immer gewonnene Frucht dargestelt ist. Aber wäre mit dem παθεῖν σαρκί in der Lebensgemeinschaft mit Christo nicht das πεπαῦσθαι ἁμαρτίας gegeben, wie könte die Offenbarung des Lebens Christi an unserem Leibe oder die tägliche Erneuerung des inwendigen Menschen 2 Kor. 4, 10. 16 die stetig daraus erwachsende Frucht sein? Ist es mit dem Leiden am oder dem Fleische nach dahin gekommen, daß es mit der Sünde zu Ende ist, daß ihre Macht gebrochen ist, so kann auch dieser Sinn mit ὁπλίσασθε als eine schützende Rüstung wider die Versuchung zur Sünde bezeichnet werden. Freilich nur unter der aus dem Contexte sich ergebenden Voraussetzung, daß dieses Leiden eine Gemeinschaft des Leidens mit dem ist, der unsere Sünde an seinem Leibe auf das Kreuzesholz hingetragen hat, damit wir den Sünden abgestorben der Gerechtigkeit leben, wie es 2, 24 heißt, oder wie unmittelbar vorher (3, 18—22) gesagt ist, der sein Fleischesleben für uns in den Tod gegeben hat, um es als verklärtes Geistesleben aus dem Tode wiederzunehmen und es mitteilend an den Seinigen zu betätigen. Nach dieser Voraussetzung ist auch der Wortlaut des Satzes gebildet, nicht nur ὁ παθὼν σαρκί, sondern auch πέπαυται ἁμαρτίας, über den schon *Zezschw. p. 47* bemerkt: *formam dicendi petitam esse a Christi similitudine, qui mortem semel perpessus ad novam vitam emersit qua jam utatur.*

V. 2 Der Zwecksatz εἰς τὸ μηκέτι κτλ. schließt sich nicht an πεπ. ἁμαρτ. an, sondern an den Imperat. ὁπλίσασθε, dem die Begründung ὅτι ὁ παθὼν κτλ. untergeordnet ist, das Ziel angebend, worauf das ὁπλισ. gerichtet sein soll. ἀνθρωπ. ἐπιθυμίαις und θελήματι θεοῦ sind nicht Dative der Zugehörigkeit, wem das Leben gewidmet sein soll und wem nicht (*Wiesg., de W., Brckn.*), sondern der Norm und Maßgabe, nach der das Leben gerichtet sein soll (*Gerh., Hofm.* u. A.). Dies fordert das τὸν — βιῶσαι χρόνον. Den Gegensatz bilden die mancherlei Lüste der Menschen und der einheitliche Wille Gottes. ἀνθρώπων als Gegensatz zu θεοῦ sind die Gott entfremdeten Menschen, nicht lediglich die Menschen in der Umgebung der Leser mit Ausschluß der

eigenen Lüste (*Hofm., Schott*), sondern die lezteren mit inbegriffen. Dies ergibt sich aus dem folgenden τὸν ἐπίλοιπον — χρόνον, welches voraussezt, daß die Leser das frühere Leben in Lüsten zugebracht haben, denen sie in der noch übrigen Lebenszeit nicht noch frönen sollen. ἐν σαρκὶ βιῶσαι bezeichnet das Leben in der irdischen, der σάρξ unterworfenen Leibesnatur, vgl. 2 Kor. 10, 3. Gal. 3, 20. Die eigenen ἐπιθυμίαι der Leser auszuschließen, dazu nötigt auch die folgende Erläuterung nicht.

V. 3. „Denn genug ist es an der vergangenen Zeit, daß ihr den Rat der Heiden ausgefürt habt, indem ihr wandeltet in Schwelgereien, Lüsten, Berauschungen, Schmausereien, Zechgelagen und widergöttlichen Götzendiensten." — Für ἀρκετὸς (ἐστὶν) ὁ παρελ. χρόνος verweisen die Ausll. auf die änliche Construction bei Isokrates (*Panegyr.*): die vergangene Zeit genügt, reicht hin, den Willensrat der Heiden ausgefürt, zustande gebracht zu haben. Der Infinitiv ist in freier Construction von ἀρκετός abhängig und der Infin. Perf. gewält, um das einstige Sündenleben als ein für allemal abgeschlossenes zu bezeichnen (*Schott*). Wenn Petrus dasselbe als κατειργάσασθαι τὸ βούλημα der Heiden bezeichnet, so entspricht βουλ. τῶν ἔθνων sachlich den ἐπιθυμίαις ἀνθρώπων v. 2, wonach darunter nicht lediglich die Lüste der heidnischen Umgebung zu verstehen sind. Der Ausdruck ἀρκετός wird von den älteren richtig als μείωσις bezeichnet, so daß ein strafender Ernst in diesem Worte liegt. *Nam ne pristina quidem tempora debuere peccatis teri* (*Beng.*). βούλημα (nicht θέλημα) der Heiden wird das frühere Verhalten der Leser genant, um es als ein aus innerer Neigung entsprungenes Wollen zu charakterisiren. βούλημα ist der Wille als Rat, Ratschluß, Entschluß gedacht. In τῶν ἔθνων liegt kein Gegensatz gegen die Juden, so daß die Leser als ehemalige Juden von den Heiden unterschieden würden, wie *Weiß*, petr. Lehrbegr. S. 112 behauptet. Der Gegensatz ist kein nationaler, sondern ethische Bezeichnung des früheren Wandels im Unterschiede von dem jetzigen. Ehemals gehörten sie der unheiligen Völkerwelt an, den ἔθνη die one Gott dahinlebten, nun aber sind sie erwältes Volk Gottes geworden, welches die Tugenden Gottes, der sie von der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat, verkündigen soll (2, 9. 10 u. 12). Weil sie durch Christum aus ihrem von den Vätern überkommenen Wandel erlöst und durch ihn zum Glauben an Gott gelangt sind (1, 18f. 21), so sollen sie fortan den Willen Gottes die Norm ihres Wandels sein lassen, nicht mehr in den Lüsten der Heiden dahinleben. Die folgende Beschreibung dieses Wandels paßt auch nicht auf Juden, sondern nur auf Heiden. Die Gesetzübertretungen, welche Paulus in Röm. 2 den Juden vorhält, beweisen nicht das Gegenteil. Denn nicht Sünden wider Gottes Gesetz werden dort den Juden überhaupt vorgeworfen, sondern nur sofern dieselben sich bei ihnen finden, werden sie gegen den Dünkel derer, die sich des Besitzes und der Kentnis des geoffenbarten göttlichen Gesetzes rühmten, geltend gemacht, vgl. Röm. 2, 17 ff. Hier dagegen schildert Petrus das vormalige Leben der nun

zu Christo Bekehrten als ein in heidnischen Lüsten und Lastern gefürtes mit Farben, die auf Juden durchaus nicht passen. πεπορευμένους ist auf das bei κατειργάσασθαι hinzuzudenkende ὑμᾶς zu beziehen: indem oder da ihr wandeltet. Die Plurale der aufgezälten Sünden drücken die Ausschweifung in den mannifaltigen Arten dieser Laster aus. ἀσέλγειαι Ausschweifungen aller Art, hauptsächlich doch nicht ausschließlich im sexuellen Leben; vgl. Röm. 13, 13. 2 Kor. 12, 21. Gal. 5, 19, wo es neben κοίταις und πορνείᾳ genant ist. ἐπιθυμίαι (im Plur.) sind fleischliche Begierden, besonders Lüste der Unkeuschheit. Die beiden Worte sind sinnverwandte Beschreibung der sinnlichen und geschlechtlichen Ausschweifungen. Die drei folgenden beziehen sich auf das Genußleben. οἰνοφλυγίαι Berauschungen im Wein, im N. T. nur hier. *Andronicus Rhodus, lib.* περὶ παθῶν p. 6. erklärt: οἰνοφλυγία ἐστὶν ἐπιθυμία οἴνου ἄπληστος. Zu κῶμαι und πότοι *commissationes et potationes* vgl. Röm. 13, 13 u. Gal. 5, 21, wo κῶμαι mit μέθαις verbunden ist, wie hier mit dem ἀπ. λεγ. πότοι das Trinken bei Festgelagen. Als dritte Gattung heidnischen Sündenlebens sind ἀθέμιτοι εἰδωλολατρείαι genant, das göttliche Recht verletzende Götzendienereien der Heiden, wie Paulus sie Röm. 1, 23 ff. schildert. Daß diese Worte nicht auf die Juden der apostolischen Zeit passen, bedarf keines besonderen Beweises, und wird durch ἱεροσυλεῖν, welches Paulus Röm. 2, 22 den Juden vorwirft, nicht zweifelhaft gemacht, da ἱεροσυλεῖν deutlich vom Götzendienste unterschieden wird.

V. 4. „Darum werden sie befremdet, da ihr nicht mitlauft in denselben Erguß lüderlichen Weseus, und lästern.“ — ἐν ᾧ bezieht sich nicht auf den folgenden Satz: darüber daß (oder weil) ihr nicht mitlaufet. Denn das Object steht bei ξενίζεσθαι entweder im Dativ, wie v. 12, oder wird durch διά τι oder ἐπί τινι ausgedrükt. ἐν ᾧ knüpft an das Vorhergehende an, nämlich an die Tatsache, daß die Leser nicht mehr so wandeln wie früher; ἐν drükt also das ursächliche Beruhen *in* aus, in dem Sinne: darum, deshalb, wie Joh. 16, 30 (ἐν τούτῳ). Weil sie ehedem so gewandelt sind, so befremdet dies, daß sie es jezt nicht mehr tun, ihre Volksgenossen (*Hofm. Huth.*). ξενίζεσθαι im N. T. gewönlich: Gast sein, herbergen; hier: Befremdet werden, Befremden empfinden, v. 12 u. Act. 17, 20. Der absolute Genitiv μὴ συντρεχόντων ὑμ. gibt wie öfter die veranlassende Ursache an (*Winer* S. 195) und μή bezieht dies auf die Befremdung der Heiden (*Huth.*). συντρέχειν mitlaufen, gemeinschaftlich mit jem. laufen. Das Wort drükt die Hast aus, mit welcher die Heiden der Lüderlichkeit nachjagen und die Christen mitlaufen sollen. ἀνάχυσις das Ueberströmen, der Erguß, nicht: Schlamm, Flut oder Strom, bezeichnet hier ‚das Treiben derer, welche die ihnen inwonende Lüderlichkeit aus sich hinausergießen, daß sie überströmt und sich offen nach allen Seiten ausbreitet‘ (*Hofm.*). τὴν αὐτήν denselben, wie sie und ihr früher. Dieses Befremden äußern sie in Lästern. Als Object des βλασφημεῖν hat man nicht die Christen zu denken, sondern ‚das Christentum, als welches seine Anhänger scheinheilig, kopfhängerisch, menschenfeind-

lich mache' (*Hofm.*), vgl. 2 Petr. 2, 2. βλασφημεῖν in der Profangräcität: ehrenrürig reden, verleumden, im N. T. constant gotteslästerliches Reden. Das Object ist in der Regel Gott, der Geist, die Warheit oder das Heiligtum Gottes. Auch wo es von Menschen ausgesagt ist, wie z. B. 1 Kor. 10, 30. Jak. 2, 7, bezieht es sich nicht auf die Person, sondern auf die Sache des Christentums oder die göttliche Warheit.

V. 5. „Welche werden Rechenschaft geben dem, der bereit ist zu richten Lebende und Tote; v. 6 denn dazu ist auch Toten das Evangelium verkündigt, auf daß sie nach Menschen Weise am Fleische gerichtet würden, aber Gott gemäß im Geiste leben". — Die Lästerer werden nicht ungestraft bleiben, sondern dem zur Rechten Gottes thronenden Richter, dem alle Mächte und Gewalten unterworfen sind (3, 22), Rechenschaft geben müssen. Da er Lebende und Tote richten wird, so werden nicht nur die, welche bei seiner Erscheinung zum Gericht noch leben, sondern auch die dann schon Gestorbenen zur Rechenschaft gezogen werden. Das soll den Christen zum Troste dienen bei den Lästerungen der Heiden, damit sie sich dadurch nicht zur Verleugnung ihres Christenwandels verleiten lassen. Mit ἑτοίμως ἔχοντι ist sein Erscheinen zum Gericht als nahe bevorstehend bezeichnet. Dieser Gedanke ist aber nicht eine nicht in Erfüllung gegangene Hoffnung der apostolischen Zeit, sondern in Warheit begründet, da mit der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes die Zeit der Vollendung seines Reichs durch das Gericht begonnen hat. Wenn nun auch seine sichtbare Erscheinung zum Endgericht noch verzieht, so ist dieser Verzug nur ein Beweis der göttlichen Langmut, welche will, daß alle sich zur Buße kehren (2 Petr. 3, 9). κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς (one Artikel, wie 2 Tim. 4, 1. Act. 10, 42) Lebende und Tote one Unterschied, nur one Betonung der Universalität des Gerichts. Unrichtig ist es, unter den Lebenden und Toten nur die Christen (*Schott*) oder nur die Lästerer verstehen zu wollen. Wenngleich hier des Gerichts nur um der Lästerer willen gedacht ist, so gestattet doch die Allgemeinheit des Ausdrucks: ‚Lebende und Tote richten' die Beschränkung auf den einen oder den andern Teil der Menschen nicht. Vor dem Richterstuhl Christi sollen alle offenbar werden, die Gläubigen und Gerechten wie die Ungläubigen und Ungerechten, jene den Lohn ihres Glaubens, diese die Strafe ihres Unglaubens empfangen.

Den Gedanken, daß die Lästerer, auch wenn sie bei der Zukunft des Richters nicht mehr am Leben sondern gestorben sind, dem Gerichte nicht entgehen werden, weil es sich über Lebende und Tote erstrecken wird — diesen Gedanken erläutert und bestätigt der Apostel v. 6 mit den Worten: ‚denn dazu ist auch Toten das Evangelium verkündigt worden, auf daß u. s. w.' [1] In der Meinung, daß der Apostel

1) Andere, wie *Wiesg.*, *Huth.*, meinen, daß mit v. 6 nur das κρῖναι νεκρούς oder die Aussage von der Erstreckung des Gerichts über die Toten begründet werden soll. Diese Aussage ist zwar nur ein untergeordnetes

in v. 6 auf die in 3, 19 erwänte Tatsache Bezug nehme, haben viele Ausll. νεκροῖς εὐηγγελίσθη von der Verkündigung der Heilsbotschaft unter den Toten im Hades verstanden; und one Rücksicht auf den Context betrachtet, könten die Worte so gefaßt werden, da νεκροῖς nicht geistlich Tote, sondern wie νεκρούς v. 5 nur Gestorbene bezeichnen kann. Entscheidend spricht aber gegen diese Erklärung des νεκροῖς εὐηγγ. das εἰς τοῦτο — ἵνα μὲν κριθῶσι σαρκί, ζῶσι δὲ — πνεύματι. Denn Petrus konte keinenfalls sagen, daß den Gestorbenen im Totenreiche die Heilsbotschaft in der Absicht oder zu dem Zwecke verkündigt worden, damit sie zwar dem Fleische nach gerichtet würden, aber dem Geiste nach leben. Da nämlich nicht nur das ζῶσι πνεύματι sondern auch das κριθῶσι σαρκί mit εἰς τοῦτο εὐηγγελίσθη, ἵνα als Ab-

Moment in v. 5, aber dieser Umstand ist doch nicht entscheidend gegen diese Meinung, da auch Nebengedanken erläutert oder begründet werden können, wenn der Zweck und Inhalt dies erfordern. Aber welchen Zweck hätte hier eine Begründung des Gedankens, daß Christus nicht nur Lebende sondern auch Tote richten werde, wenn nicht den, die Aussage zu begründen, daß auch die schon Gestorbenen vor dem Richter über ihr Leibesleben werden Rechenschaft ablegen müssen? Und der Inhalt von v. 6, daß den Toten das Evangelium verkündigt worden, ἵνα κριθῶσι μὲν — σαρκί, ζῶσι δὲ — πνεύματι bringt weder eine Erläuterung noch eine Begründung der Aussage, daß das Gericht sich über die Toten erstrecke, da κριθῶσι σαρκί nur ein Gericht sein kann, daß über die im Fleische Lebenden ergehen wird. Die Meinung *Güder's* S. 56 daß, da die σάρξ Sitz der Sünde sei, auch den Verstorbenen eine σάρξ zugeschrieben werden könne, hat keinen Schriftgrund, steht vielmehr mit der Bezeichnung der Gestorbenen als πνεύματα (3, 18) in Widerspruch. Wenn aber *Wiesg.* u. *Huth.* gegen die Beziehung des 6. Verses auf den Hauptgedanken des 5ten einwenden: daß der Verf. auf die Voraussetzung ihres (nämlich der Lästerer) Todes v. 6 so ausdrücklich ausgehen solte, stimt nicht gut zu dem ἑτοίμως ἔχειν, dem zufolge das Gericht jeden Augenblick eintreten kann, und nicht gut zu dem folgenden πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν, so ist dagegen zu bemerken, daß nicht nur die Verbindung des πάντων — — ἤγγικεν (v. 7) mit dem Vorhergehenden unstatthaft ist (s. zu v. 7), sondern auch mit der Aussicht auf die Nähe des Gerichts nur die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit des sofortigen Eintritts desselben in Aussicht gestelt ist. Nur im lezteren Falle wäre eine Erörterung über die vor dem Eintreten desselben Gestorbenen überflüssig. One Bedeutung ist endlich auch der Einwand von *Huth.*, daß wenn der Apostel mit νεκροῖς nicht blos Christen oder blos Ungläubige bezeichne, die nähere Beziehung dieses Begriffs auf solche Tote, denen bei Lebzeiten das Evangelium gepredigt ist, durch nichts angedeutet sei und es andrerseits auch unrichtig sei, in v. 5 bei ζῶντας κ. νεκρούς nur an die Lästerer zu denken. Denn dieser Einwand trift nur eine Beschränkung dieser Worte, die weder bei v. 5 noch in v. 6 bei νεκροῖς richtig ist. Denn wie v. 5 ζῶντες κ. νεκροί Lebende und Tote im allgemeinen, nicht blos einzelne Klassen derselben sind, so ist auch v. 6 νεκροῖς nicht auf die Lästerer zu beschränken, sondern gilt von den Gestorbenen insgemein, von gläubigen und ungläubigen. Dies ergibt sich folgerichtig aus der Unterstellung der Lebenden und der Toten unter das Gericht. Wenn nun der Apostel zur Bestätigung dieses Gedankens anfürt, daß auch Verstorbenen das Evangelium gepredigt worden, so sagt er damit nicht, daß *allen*, die beim Eintritt des Gerichts tot sind, das Evangelium gepredigt worden, was *Huth.* einträgt, indem er ζῶντας κ. νεκρούς one sprachliche Berechtigung von *allen* Lebenden und Toten erklärt.

sicht und Zweck des εὐαγγελισθῆναι angegeben ist, so kann selbstverständlich das κριθῶσι σ. nicht als ein dem εὐαγγελισθῆναι voraufgehender Act gefaßt und nicht übersezt werden: damit sie gerichtet worden seien. σαρκί κριθῶσι kann nach Analogie des παθὼν σαρκί v. 1 und der Aussage über Christus θανατωθεὶς σαρκί (3, 18) nur von dem Gerichte verstanden werden, welches beim Tode über das Fleisch ergeht.[1] Mit dem Tode ist das Leben nicht nur im Fleische, sondern auch in Bezug auf das Fleisch und nach dem Fleische zu Ende, denn mit dem Tode wird die Seele vom Leibe geschieden und das sarkische σῶμα fält der Verwesung anheim. Die Gestorbenen heißen in der Schrift ψυχαί oder πνεύματα. — Der Aorist κριθῶσι steht nach griech. Sprachgebrauch, dem Aor. εὐηγγελίσθη entsprechend, zur Bezeichnung der mit εὐηγγ. beabsichtigten Wirkung als zeitlichen Act, wärend das Präs. ζῶσι den dauernden Erfolg des εὐηγγ. ausdrükt.

1) Daß sowol κριθῶσι — σαρκί dem παθεῖν σαρκί v. 1 und dem θανατωθεὶς σαρκί 3, 18 als auch ζῶσι πνεύματι dem ζωοποιηθεὶς πνεύματι analog zu fassen, mithin κριθῆναι σαρκί ‚nicht von der Buße‘ sondern vom leiblichen Tode zu verstehen sei, erachtet auch *Wiesg.* für unbedingt richtig, und bemerkt weiter: ‚Ist dies der Zusammenhang von v. 5 und 6, und dies die Absicht der Heilsverkündigung, so ist von selbst klar, daß v. 6 nicht von einer Predigt an Verstorbene, sondern von einer Predigt an Lebende gemeint ist, welche vor dem Gericht hinweggestorben sind.‘ Wenn derselbe aber hinzusezt, ‚daß dann, wie der Zusammenhang lehrt, nicht die vor dem Gericht hinwegsterbenden Lästerer gemeint‘ seien, so haben wir diese Folgerung bereits als unrichtig abgewiesen. Nicht richtiger ist der andere gegen die als richtig erachtete Erklärung des κριθῶσι σαρκί erhobene Einwand: ‚wenn man mit v. 6 begründet sein läßt warum jene Lästerer auch im Tode werden Rechenschaft geben müssen, so würde sich aus dieser Begründung des λόγον ἀποδώσουσιν ergeben, daß solche νεκροί, welchen nicht gepredigt worden ist, keine Rechenschaft werden geben müssen, was mit dem κρῖναι νεκρούς und dem Sinn des Ganzen streitet.‘ Dieses vermeintliche Ergebnis ist eine unberechtigte Consequenz, gezogen aus der zwiefachen irrigen Annahme, daß das νεκροῖς εὐηγγελίσθη nur von Lästerern und κρῖναι νεκρούς vom Richten aller Toten zu verstehen sei. Versteht man dagegen den Satz: ‚auch Gestorbenen ist das Evangelium gepredigt worden‘ so allgemein wie er lautet, so ergibt sich aus dem Zusammenhang, daß der Apostel nicht von den Gestorbenen aller Zeiten redet, sondern nur von solchen, welchen das Evangelium vor ihrem Tode verkündigt worden ist, one zwischen denen, welche die Verkündigung angenommen haben, und denen, die das Evangelium lästerten, zu unterscheiden. Wer von dem Evangelium oder dem Christentum nichts gehört hat, der kann auch weder das Christentum noch die Bekenner Christi lästern und hat am Tage des Gerichts über solche Lästerung nicht Rechenschaft abzulegen. Nicht minder unrichtig sind die übrigen Consequenzen, mit welchen *Wiesg.* S. 272 die dem Wortlaute und dem Contexte entsprechende Erklärung des 6. V. bekämpft, daß nämlich der Apostel, wenn er dies wirklich hätte sagen wollen, daß die Heilsverkündigung an die weggestorbenen Lästerer, da sie lebten, in derselben Absicht ergangen sei, wie an die nicht gestorbenen, v. 6 einfacher αὐτοῖς geschrieben hätte; ferner daß man gar nicht einsieht, warum den gestorbenen Lästerern, als sie lebten, das Evangelium in einer andern Absicht solte gepredigt sein als den nicht gestorbenen u. s. w. — weil sie sämtlich aus textwidrigen Prämissen gezogen sind.

Wenn aber durch κριθῶσι σαρκί die Beziehung des νεκροῖς εὐηγγ. auf eine Heilsanbietung an Abgeschiedene nach dem Tode ausgeschlossen wird, da die Abgeschiedenen keine σάρξ haben, so kann εὐηγγ. νεκροῖς nur von der Heilsanbietung im irdischen Leben und νεκροῖς nur von solchen verstanden werden, die, nachdem das Evangelium ihnen verkündigt worden, vor dem Eintreten des Gerichts über Lebende und Tote aus dem zeitlichen Leben geschieden sind. Steht dieses fest, so darf man doch κριθῶσι σαρκί nicht auf das beim leiblichen Tod erfolgende Gerichtetwerden beschränken. Wie παθὼν σαρκί ein Leiden des Fleisches bezeichnet, welches im irdischen Tode sich nur vollendet, so bezeichnet κριθῶσι σαρκί das Gericht, welches nach der Wiedergeburt im Sterben des alten Menschen anhebt und im irdischen Tod nur seinen Abschluß erreicht. Diese Auffassung wird auch durch den Gegensatz ζῶσι δὲ πνεύματι am Geiste oder dem Geiste nach leben, gefordert. Das ζῆν πνεύματι begint auch nicht erst im Jenseits, sondern mit der Bekehrung schon im diesseitigen Leben durch tägliche Buße und Erneuerung, vgl. Röm. 6, 4 ff. 11 f. 19. 2 Kor. 4, 10. 11. 16 u. a. Zu ζῶσι πνεύματι vgl. ζῶμεν πνεύματι Gal. 5, 25. Die Erklärung: daß ζῆν im Gegensatz zu κριθῆναι das ewige Leben bezeichne, welches im Gericht uns zugesprochen wird (*Huth.*), hängt mit der irrigen Deutung des εὐηγγελίσθη von Heilsanbietung im Hades zusammen. — Die beiden Glieder des Zwecksatzes sind formell durch μέν und δέ enger verbunden und sachlich durch κατὰ ἀνθρώπους und κατὰ θεόν verdeutlicht. ζῆν κατὰ θεόν Gott gemäß leben heißt: so leben, wie es dem Wesen Gottes entspricht und bezeichnet das vom göttlichen Geiste erzeugte Leben der Wiedergeborenen. κατὰ ἀνθρώπους κριθῆναι nach Menschen Weise gerichtet werden, heißt nicht: nach menschlichem Urteil, sondern so, wie es Menschen eignet, gerichtet werden, nämlich σαρκί d. h. so daß das Fleisch mit seinen sündlichen Lüsten und Begierden getödtet wird. Tödtung des Fleisches und Belebung des Geistes, oder wie Paulus sagt: Sterben des alten Menschen und Auferweckung des neuen oder innerlichen Menschen (Röm. 6, 11. 2 Kor. 4, 16), ist der Endzweck, zu welchem das Evangelium verkündigt wird, und nach dem Verhalten zu dieser Verkündigung werden bei der Erscheinung des Herrn zum Gericht nicht nur Lebende sondern auch Tote gerichtet werden. Nur ein Auskunftsmittel der Verlegenheit ist die Annahme, daß durch die Verknüpfung der beiden Sätze mittelst μέν und δέ das erste Glied dem Sinne nach als Zwischensatz charakterisirt werde. Richtig ist an dieser grammatischen Observation nur so viel, daß bei dieser Satzverknüpfung das Hauptgewicht auf den zweiten mit δέ eingefürten Satz gelegt und diesem der erste untergeordnet wird. Der Hauptzweck der Verkündigung des Evangeliums ist das ζῆν πνεύματι der Hörer, dieser Zweck ist aber one κριθῆναι σαρκί nicht zu erreichen. Für den Gedanken vgl. Joh. 3, 17: Nicht hat Gott seinen Son in die Welt gesandt, ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.

Ermanungen zur Förderung des christlichen Lebens innerhalb der Gemeinde. Cap. IV, 7 — V, 11.

Der Apostel ermant hier noch *a.* zur Pflege der rechten Gebetsstimmung und besonders der brünstigen gegenseitigen Liebe, sowie zu willigem gegenseitigen Dienst mit den empfangenen Gnaden (4, 7—11); *b.* zu freudiger Hinnahme der Leiden als Mittel der Bewärung des Christenstandes (4, 12—19); *c.* zuerst die Aeltesten zu williger und selbstloser Amtsfürung (5, 1—4), sodann die Jüngeren zu demütiger Unterordnung unter die Aeltesten (v. 5—7), endlich alle Einzelnen zur Wachsamkeit und Standhaftigkeit im Glauben gegenüber den Anfeindungen des Teufels (v. 8—11). — Diese Reihe von Ermanungen leitet er mit der Erinnerung an die Nähe des Endes aller Dinge ein, um von diesem Gesichtspunkte aus das rechte Verhalten der Gemeinde als solcher sowie ihrer Glieder unter einander zu beleuchten und zu begründen. Doch ist dieser Gesichtspunkt nicht ein nur diesem lezten Abschnitte des Briefs eigentümlicher, sondern ist schon durch den v. 5 ausgesprochenen Gedanken des Rechenschaftgebens vor dem, der bereit steht, Lebende und Tote zu richten, vorbereitet. Dieser Gedanke aber ist schon in dem Hinweise auf die nahe bevorstehende Offenbarung des den Christen im Himmel aufbewarten Erbes der Seelenseligkeit in dem grundlegenden Eingange 1, 4—6 angedeutet, und liegt auch den beiden vorhergehenden Reihen von Ermanungen 1, 13—20 und 2, 11 — 4, 6 zu Grunde. Die Offenbarung des den Christen bereiteten Heils erfolgt nach 1, 5 in der lezten Zeit, die lezte Zeit (καιρὸς ἔσχατος) bringt ja das Ende aller Dinge.

Cap. IV, 7—11. **Ermanung zur Förderung des christlichen Gemeindelebens.** — V. 7. „Das Ende aller Dinge aber ist nahegekommen. So seid nun besonnen und nüchtern zum Gebete“. — δέ ist metabatisch, nicht ‚einen weiteren Umstand als ergänzenden Zusatz bringend‘ (*Schott*), wonach der Satz mit *Hofm.* zum Vorhergehenden zu ziehen wäre, sondern zu einem andern Gegenstand überleitend und den Uebergang zu einer neuen Gedankenreihe deutlich markirend (*Huth.*). Πάντων ist nicht Maskul.: aller Menschen, sondern Neutrum: das Ende aller Dinge, d. h. des gegenwärtigen Weltbestandes, welches mit der Parusie des Herrn zum Gericht (Jak. 5, 8) komt; vgl. Mtth. 24, 6. 14. 2 Petr. 3, 10. 12 f. — ἤγγικε wie Jak. 5, 8. Phil. 4, 5. Röm. 13, 12. Hinsichtlich der Sache vgl. die Bemerk. zu ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι v. 5 und zu καιρῷ ἐσχάτῳ 1, 5. Weil das Ende dieser Welt nahe gekommen ist, in naher Aussicht steht, so geziemt den Christen, sich der rechten Gemütsverfassung für das Gebet zu befleißigen. σωφρονεῖν *sanae mentis esse,* bezeichnet die Besonnenheit oder geistige Mäßigung, d. i. die Beherschung aller maßlosen Affecte und Begierden, bildet also den Gegensatz zu dem v. 3 geschilderten Schwelgen in heidnischen Lüsten

(*Wiesg.*, *Huth.*, *Hofm.*). νήψατε seid nüchtern (vgl. 1, 13) εἰς προσευχάς zu Gebeten, gibt das Ziel an, wozu das σωφρ. und νηψ. dienen soll, um die rechte Stimmung für das Gebet zu gewinnen und zu behalten. ‚Ein von Leidenschaften und Begierden aufgeregtes Gemüt kann nicht beten' (*Huth.*). Der Plur. προσευχάς (one Artikel) deutet auf wiederholtes Beten hin, doch nicht speziell auf Gemeindegebete, selbst wenn der Artikel τάς echt sein solte. Jeder für seine Person soll, statt seinen Begierden die Zügel schießen zu lassen, gesunden Sinnes und, statt im Taumel seiner Lüste dahinzuleben, nüchtern sein für das Beten. Das Gebet erwänt der Apostel als das erste, was zur Bereitschaft für das Ende gehört, wie Christus in Luk. 21, 36 als das Mittel, welches vor fleischlicher Sicherheit bewart und geschickt macht, vor des Menschen Son im Gericht zu bestehen.

V. 8. „Vor allem lasset die Liebe zu einander brünstig sein, denn Liebe decket der Sünden Menge". Πρὸ πάντων nicht zeitlich, so daß die brünstige gegenseitige Liebe den Gemeindebestand und die ware Betätigung desselben im Gebete ermögliche und die Störungen, welche aus der jedem Gemeinleben inwonenden Sünde erwachsen, immer wieder aufhebe (*Wiesg.*, *Schott*), weil προσευχαί nicht Gemeindegebete sind. Auch deutet πρὸ πάντων nicht eine sachliche Ueberordnung der Bruderliebe über das Gebet an, weil πάντων nicht auf προσευχάς bezogen werden darf, sondern hebt nur die gegenseitige Liebe als die Hauptsache, nicht etwa für alles gemeindliche Tun (*Wiesg.*), sondern für die rechte Bereitschaft auf das Ende hervor. Zur Nüchternheit für das Gebet fügt der Apostel die rechte Pflege der gegenseitigen Liebe hinzu als Erstes und Wichtigstes der gesunden, zum Gebetsleben geschikt machenden Sinnesart (*Hofm.*). — Die Fortsetzung der Ermanung im Particip (ἔχοντες) statt des Imperativs deutet auf einen inneren Zusammenhang dieser Ermanung mit jener (v. 7) hin. Petrus ermant aber hier nicht überhaupt zur Bruderliebe; *Luther's* Uebersetzung: ‚habt unter einander eine brünstige Liebe' drükt den Sinn des ἀγάπην ἐκτενῆς ἔχοντες nicht genau aus. Die Worte lauten: ‚die gegenseitige Liebe brünstig haltend', setzen also das Vorhandensein gegenseitiger Liebe voraus und sagen, daß diese Liebe ἐκτενής brünstig d. h. mit angespannter Kraft und intensiver Stärke geübt werden soll (vgl. in betreff des ἐκτενῆ zu 1, 22). Dies ist eine Forderung, die nicht vor dem σωφρονεῖν εἰς προσευχάς erfült sein will und nicht vor dem Beten erfült werden kann, da sich one den gesunden Sinn, welcher den christlichen Wandel zum Widerspiel des heidnischen macht, keinerlei christliche Tugend denken läßt (*Steig.*, *Hofm.*). Der zur Begründung dieser Ermanung angefürte Satz: ‚denn Liebe dekt Menge von Sünden' ist eine nach Prov. 10, 12 gebildete Gnome, und lautet im Grundtexte: „Haß erreget Streit, aber alle Uebertretungen decket Liebe zu". Der Sinn des zweiten Gliedes dieser Sentenz ergibt sich aus dem ersten. Wärend Haß Streit und Hader erregt, indem er die Sünden des anderen aufdekt, ans Licht zieht, dekt Liebe und vergebende Milde des andern Sünden und Fehler zu, nämlich vergebend, verschweigend, mit mildern-

den Umständen entschuldigend. In diesem Sinne der vergebenden Liebe gebraucht auch Petrus diese Gnome, die er nicht direct aus der Grundstelle, wo in der LXX das zweite Glied unrichtig übersezt ist, genommen hat, sondern nach ihrem sprichwörtlichen Gebrauche im Leben anfürt. Gegen den Sinn und Context verstößt die Deutung der Gnome von dem Segen, welche die Liebe dem bringt, der sie übt, daß sie dem Geliebten oder dem Liebenden zur Vergebung seiner Sünden verhilft, nach dem Ausspruche Christi Mtth. 6, 14. 15. Auch die Anwendung, welche Jak. 5, 20 von dieser Gnome gemacht wird, daß die Liebe, indem sie die Bekehrung des Sünders bewirkt, den vielen Sünden desselben die göttliche Vergebung verschaft, liegt unserer Stelle fern, da Petrus nicht ‚verirrte Brüder' im Auge hat, deren einer den anderen zu bekehren hätte' (*Wiesg.*).

V. 9 u. 10. „Seid gastfrei gegen einander one Murmeln. Dienet einander, jeder mit der Gabe, die er empfangen hat, als gute Haushalter der mancherlei Gnade Gottes". — An die Ermanung zu rechter Uebung der Liebe gegen die Mitchristen sind in diesen Vv. noch zwei Erweisungen oder Betätigungen derselben angereiht. Zuerst die Uebung williger Gastfreundschaft gegen Glaubensgenossen anderer Gemeinden, die auf der Reise befindlich derselben sonderlich bedürfen. Eine für die Verhältnisse der damaligen Zeit sehr nothwendige Betätigung christlicher Bruderliebe, die auch Röm. 12, 13. Hebr. 3, 2 eingeschärft und Tit. 1, 8. 1 Tim. 5, 10 unter den Erfordernissen für die Verwaltung der kirchlichen Aemter aufgezält wird. Der Hauptton liegt auf dem Zusatz: ἀνεὺ γογγυσμοῦ one Murmeln *sc.* über den Aufwand, welchen die Pflege der Gastfreundschaft verursacht, vgl. Phil. 2, 14. — Wie in der Mitteilung leiblicher Güter an Glaubensgenossen, die derselben bedürfen, soll sich die christliche Liebe zum andern auch äußern in dienstwilliger Verwertung der geistlichen Gnadengaben zu gegenseitiger Förderung des geistlichen Lebens (v. 10). „Jeder sowie (d. h. je nachdem) er ein χάρισμα empfangen hat, dienet mit demselben einander". διακονεῖν steht transitiv, wie 1, 12, in der Bed. dienend verwalten und verwenden. αὐτό nimt χάρισμα wieder auf, und καθὼς ἔλαβεν χάρισμα ist als betont voraufgestelt. χάρισμα = δωρεὰ τῆς χάριτος Röm. 5, 12, ist jede intellectuelle oder praktische Begabung, die dem Einzelnen verliehen ist. Vgl. die Aufzälung dieser χαρίσματα in Röm. 12, 6—8. 1 Kor. 12, 4—10. καθώς *pro ratione qua, prouti,* nicht: nach dem Maße, wie er empfangen hat (Röm. 12, 3). εἰς ἑαυτούς gegenseitig d. h. zu gegenseitiger Erbauung. ὡς als vgl. 1, 14, d. h. wie es καλοῖς οἰκονόμοις eignet oder geziemt. Die Christen sind nicht Eigentümer, sondern nur Verwalter der empfangenen Gaben. Zu οἰκονόμοις vgl. 1 Kor. 4, 1. Tit. 1, 7. καλός tadellos, trefflich, wie 1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 2, 3. ποικίλης χάριτος der mannigfaltigen Gnade, sofern die Gaben als Erweisungen der Gnade mancherlei Art sind. — Von diesen Gnadengaben nent der Apostel in v. 11 zwei Arten, um ihren rechten Gebrauch zu erläutern.

V. 11. „So jemand redet (rede er) als Worte Gottes; so jemand

dient (diene er) als nach dem Vermögen, das Gott darreicht, auf daß in allen Dingen Gott verherrlicht werde durch Jesum Christum, welchem die Herrlichkeit und die Gewalt ist in alle Ewigkeit. Amen". — Die ersten zwei Sätze sind elliptisch; es sind zu λαλεῖ und διακονεῖ die entsprechenden Verba im Nachsatze zu ergänzen, aber zu λαλεῖ nicht λαλεῖται ἃ λαλεῖ sondern dem vorhergehenden ἕκαστος — διακονοῦντες entsprechend λαλοῦντες und zu διοκονεῖ ebenfalls διακονοῦντες. Das Verb. λαλεῖν bezeichnet die Verkündigung des Wortes, das Predigen, welches nach Röm. 12, 6—8 das προφητεύειν, διδάσκειν und παρακαλεῖν umfaßt; διακονεῖν bez. den Dienst der Armen-Kranken- und Fremdenpflege. Jenes die Functionen der Lehrer und Vorsteher der Gemeinde (Presbyter und Bischöfe), dieses die Diakonie oder Handreichung zur Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse der hilfsbedürftigen Gemeindeglieder. Doch sind beide Worte nicht auf den amtlichen Dienst der dazu berufenen Personen zu beschränken. Der Apostel redet nicht vom Gemeindegottesdienst und der Gemeindediakonie, sondern überhaupt von dem, was im christlichen Gemeinleben der eine dem andern leisten soll. Auch war in der apostolischen Zeit in den Gemeindeversammlungen das Reden jedem gestattet, welcher das χάρισμα hiefür besaß; ebenso war zu Handreichung zur Befriedigung der leiblichen Notdurft des Anderen jeder verpflichtet, der die Mittel dazu hatte. — λόγια in der Profangräcität Orakelsprüche, im N. T. göttliche Offenbarungen, von der alttestamentlichen Act. 7, 35. Röm. 3, 2, von der neutestamentlichen Hebr. 5, 12. ὡς drükt in beiden Sätzen das der Sache entsprechende Verhältnis aus: redend, verkündigend, wie es den λόγια τοῦ θεοῦ entspricht, dienend wie es dem dargereichten Vermögen entspricht. Eine solche Verwendung der empfangenen Gnadengaben ist one Verleugnung des eigenen Selbst nicht möglich, kann aber doch nicht (mit *Schott* u. *Hofm.*) eine Ermanung zur Demut genant werden. Demütiges Predigen ist an sich kein Zeichen, daß man Worte Gottes, nicht eigene Weisheit verkündigt, und die Mitteilung von seinem Eigentum an Bedürftige ist auch nicht notwendig mit Hochmut verbunden. Auch der Zweck, mit welchem der Apostel seine Ermanung motivirt: ‚damit Gott verherrlicht werde', weist nicht auf Demut hin, sondern auf den Gebrauch der empfangenen Gaben als Geschenke der göttlichen Gnade zur Ehre Gottes. Der Gegensatz: ‚nicht die eigene Ehre suchen' (*Hofm.*) ist dem Zusammenhang fremd. ἐν πᾶσιν in allen Betätigungen mit den empfangenen Gaben. Verherrlicht wird Gott dadurch, daß man das Evangelium als göttliche Offenbarung predigt, und was man von seinem Vermögen Bedürftigen mitteilt als ein von Gott geschenktes Gut zur Förderung seines Reiches verwendet. Der Zusatz διὰ Ἰησοῦ Χρ. gehört zu δοξάζηται und drükt aus, daß nicht nur das Vermögen zum λαλεῖν und διακονεῖν durch Christum vermittelt ist, sondern auch die Betätigung desselben eine durch ihn gewirkte sein soll.

Die folgende Doxologie ist nicht auf Ἰησοῦ Χρ. zu beziehen (*Grot.*, *Calov, Steig.*), sondern auf θεός, das Subject des Satzes, von dem δοξάζηται ausgesagt ist, wie 5, 11. Die Stellung des διὰ Ἰησ. Χρ.

hinter ὁ θεός aber berechtigt nicht dazu, es (mit *Hofm.*) zum folgenden Relativsatze zu ziehen, weder hier noch Röm. 10, 27 u. Hebr. 13, 21, worauf *Hofm.* dafür verweist. ‚Dem widerstrebt nicht nur die natürliche Construction, sondern auch der Gedanke, da Gott seine δόξα und seine κράτος nicht erst durch Christum empfangen hat‘ (*Huth.*). Dieser Grund läßt sich durch die Bemerkung: ‚Jesus Christus ist der Richter, durch den sich Gott nicht blos je und je verherrlicht und seine Macht übt, sondern durch den er für ewig verherrlicht und erhöht ist‘ (*Hofm.*), nicht entkräften. Der Gedanke: daß Gott durch Jesum Christum ewig erhöht ist, läßt sich durch die Erklärung: ‚wer das was er redet, als Offenbarung Gottes redet, gibt ihm die Herrlichkeit; wer was er leistet als aus dem Vermögen leistet, welches Gott darreicht, ihm die Macht gibt; beides wie das Geschöpf Gotte geben kann, nämlich als den preisend der er ist, Apok. 5, 13. Ps. 29, 1 (*Hofm.*), nicht als schriftgemäß dartun, da die Doxologie nicht sagt, daß Herrlichkeit und Macht Gott durch Christum gegeben wird, sondern ᾧ ἐστίν d. h. daß ihm die Herrlichkeit und Herschermacht in alle Ewigkeit eignet. ἀμήν hebr. אָמֵן im Sinne eines zustimmenden Bekentnisses bei Doxologien ist aus dem liturgischen Gebrauche der Psalmen im Gottesdienste in die apostolischen Briefe übergegangen; Röm. 1, 25. 9, 5 u. ö.

V. 12—19. **Ermanung, Leiden um Christi willen als Mittel der Bewärung des Christenstandes hinzunehmen.** — Zum rechten Verhalten bei den vonseiten der Welt über die Christen ergehenden Leiden hat der Apostel schon 2, 11 ff. ermant, und zwar in Rücksicht auf ihren Wandel inmitten heidnischer Umgebung. Diese Rücksicht tritt hier zurück. Die Ermanung bezieht sich auf die Bedeutung, welche die Leiden für die Förderung des Glaubenslebens haben und in Zusammenhang mit der Nähe des Endes und des Gerichts stehen.

V. 12. „Ihr Lieben, lasset euch die Hitze unter euch nicht befremden, die euch zur Prüfung widerfärt, als beträfe euch Seltsames; V. 13 sondern inwiefern ihr teilnehmet an den Leiden Christi, freuet euch, damit ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit euch frohlockend freuen möget“. — Wie in 2, 11 so leitet Petrus auch hier seine Ermanung mit der zärtlichen Anrede ἀγαπητοί ein, weil er von solchem handeln will, das den Lesern schwerfält. ξενίζεσθαι in derselben Bed. wie v. 4, nur mit dem Dativ der Sache, die Befremden erregen kann, construirt. πύρωσις die Feuerung d. i. das Einheizen, Feuern, dann die Glut, die Hitze, komt im N. T. noch Apok. 18, 9. 18 in der Bed. Brand vor. Hier nicht: Feuerschmelzung (*de W.*) oder Läuterungsbrand (*Hofm.*), sondern: Feuerglut. So nent Petrus die Trübsale, sofern sie zur Prüfung, Läuterung und Bewärung des Glaubenslebens über sie ergehen (*Oecum.*). Diese tropische Bedeutung liegt nicht in dem Worte πύρωσιν = Trübsalshitze, sondern in der Zweckbestimmung πρὸς πειρασμὸν κτλ. ‚zur Erprobung euch werdend (widerfarend)‘. ἐν ὑμῖν unter euch, in eurer Mitte, nicht: einigen unter euch (*de W.*). Der Apostel denkt die Leser als Gemeinschaft oder Gemeinde, und das Feuer als in ihrer Mitte vorhanden (*Wiesg.*). Sind diese Leiden

eine Feuerglut zur Erprobung oder Prüfung, so sind sie weder etwas dem Christenstande Widersprechendes, noch etwas zufällig Kommendes, das Befremden erregen darf, sondern nach göttlicher Ordnung über die Christen ergehend, um ihr Heil zu fördern. Sie versetzen nur in die Gemeinschaft der Leiden Christi, und sollen, insofern und insoweit sie diesem Zwecke dienen, ihnen zur Freude gereichen, vgl. Jak. 1, 2. Wie Christus durch Leiden zur Herrlichkeit eingegangen ist (Luk. 24, 26. Hebr. 2, 8 f.), so werden auch die Seinen, die an seinen Leiden teilnehmen, mit Herrlichkeit gekrönt werden (Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 11 f. Phil. 3, 10 f.). Darum sollen die Leiden in der Gemeinschaft mit Christo Gegenstand der Freude sein. Freudige Hinnahme von Leiden in der Nachfolge Christi ist Bedingung und Unterpfand der zukünftigen völligen Freude. Dies ist in dem Zwecksatz ἵνα καί — χαρῆτε ausgesprochen. ‚Wer hier sich nicht freuen mag, mit Christo leiden zu dürfen, der kann auch bei der Offenbarung der Herrlichkeit Christi sich nicht freuen; denn der Mangel an jener Freude ist Zeichen des Mangels an Gemeinschaft mit Ihm; nur für die, welchen Christus ihr Leben ist, wird auch seine Offenbarung die Offenbarung ihrer Herrlichkeit sein‘ (*Wiesg.*), vgl. 5, 1. 2 Kor. 1, 7. Kol. 3, 4. 2 Thess. 1, 7. καὶ ἐν τῇ ἀποκαλ. *auch* bei der Offenbarung, wie ihr jetzt in der Gemeinschaft seiner Leiden euch freuet. Der Ausdruck: ‚Offenbarung seiner Herrlichkeit‘ statt Offenbarung Christi in Herrlichkeit (1, 7 u. ö.) erklärt sich aus dem Gegensatz von τῆς δόξης zu Χριστοῦ παθήμασιν. — Zu χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι vgl. ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ 1, 8. Den Sinn der Verstärkung des χαρῆτε durch ἀγαλλ. gibt *Calv.* richtig so an: *quia prius illud (gaudium) cum dolore et tristitia mixtum est*, *secundum cum exultatione conjungit.*

V. 14. „So ihr geschmähet werdet ob des Namens Christi, seid ihr selig, denn der Geist der Herrlichkeit und zwar Gottes ruhet auf euch; was jene betrift, wird er gelästert, was euch betrift, wird er verherrlicht“. — Nicht blos auf die zukünftige Freude weist der Apostel die Leser hin, sondern er fügt zur Verstärkung der Manung μὴ ξενίζεσθε hinzu, daß sie jezt schon selig zu preisen sind, wenn sie um des Namens Christi willen geschmäht werden, vgl. 3, 14 u. Mtth. 5, 11. ἐν ὀνόματι Χρ. nicht: *in* Christi Namen, also mit einer Schmähung die Christo selbst und ihrem Bekentnisse zu ihm gilt (*Hofm.*); dies kann nicht durch ἐν ὀν. ausgedrükt sein. ἐν bez. hier wie ö. den in einer Sache liegenden Grund oder die veranlassende Ursache. ὄνομα Χρ. der Name Christi, den sie nicht blos tragen, sondern auch mit Wort und Tat bekennen; ἐν ὀν. Χρ. ist also sachlich gleich dem ὡς χριστιανός v. 16 und dem ἕνεκεν ἐμοῦ Mtth. 5, 11. Zu μακαριοί ergänze ἐστέ wie 3, 14. Warum sie schon jezt selig zu preisen sind, sagt der Satz: ὅτι — — ἀναπαύεται. In dem Ausdrucke τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα fält καὶ τό auf, indem nach gewönlicher Ausdrucksweise entweder nur καὶ oder nur τό üblich ist und zur Betonung oder Hervorhebung der beisätzlichen Bestimmung die Wiederholung des Artikels ausreicht. Hiernach ist καί explicativ zu fassen: der Geist der Herrlichkeit und

zwar (oder: und somit) der Geist Gottes, vgl. *Winer* §. 20, 1 S. 125.[1] Die W. ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται erinnern an Jes. 11, 2. Num. 11, 25 u. 2 Kön. 2, 15; wo sie von der Begabung des Messias und anderer Personen mit dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ vorkommen. ἐφ' ὑμ. ἀναπ. ist prägnant: *demissus in vos requiescit in vobis (Wahl).* Dieses πνεῦμα ist hier zunächst als πνεῦμα τῆς δόξης bezeichnet im Gegensatz zu der Schmähung, welche die Gläubigen vonseiten der Heiden erfaren. Selig sind aber die Gläubigen, wenn sie geschmäht werden, zu preisen nicht weil sie den Namen Christi tragen, indem solche Schmähung sie an das erinnert, was sie damit sind, daß sie ihn tragen (*Hofm.*); denn das ‚Erinnern' ist willkürlich eingetragen. ἀναπαύεται drükt die Begabung mit dem Geiste der Herrlichkeit und Gottes aus, und das Ruhen dieses Geistes auf den um Christi willen Geschmähten hebt der Apostel hervor zur Besiegelung der Herrlichkeit ihres Christenstandes (*Huther*) und als Unterpfand, welches ihnen die ewige δόξα verbürgt.

Der folgende Satz der Rec.: κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται fehlt in ℵ*AB al. Vulg.* und ist von *Lchm.*, *Tischend.* und *Gebh.* als unecht gestrichen, und warscheinlich nur ein erläuternder Zusatz. Was den Inhalt des Satzes betrift, so kann man weder mit *Schott* sagen, daß er den Zusammenhang unterbreche, noch mit *Hofm.*, daß er für den Anschluß des 15. V. an das Vorhergehende notwendig sei, weil v. 15 dann nicht mit γάρ sondern mit δέ angeschlossen sein würde. Das fehlende und aus dem Contexte zu supplirende Subject ist nicht πνεῦμα τοῦ θεοῦ, sondern ὄνομα Χριστοῦ, der Name Christi, der durch die Schmähenden gelästert, von den Gläubigen aber verherrlicht wird. Für κατά ist die Bed. *bei* nicht zu begründen. Als Präposition der Beziehung und Hinweisung auf etwas, des Maßstabes und der Norm drükt κατά in Verbindung mit Personennamen den Sinn, die Art, die Geistesrichtung, Sinnesart aus (vgl. *Winer* S. 375), und ist hier nicht wesentlich anders als in v. 6 gebraucht: was dieselben betrift d. h. nach ihrer Sinnesart wird der Name Christi zwar gelästert, nach eurer aber, wird er verherrlicht. Daran knüpft der Apostel in v. 15 f. mit γάρ eine Warnung.

V. 15. „Niemand nämlich unter euch leide als Mörder oder Dieb oder Uebeltäter, oder als der in ein fremdes Amt greift; V. 16 leidet

1) So *de W.*, *Brckn.*, *Wiesg.*, *Schott*, *Huther*. Dagegen findet *Hofm.* den Ausdruck: Geist der Herrlichkeit befremdlich und will zu τῆς δόξης aus dem Vorhergehenden ὄνομα ergänzen; den Namen der Herrlichkeit, unter Verweisung auf die Bezeichnung des alttestamentlichen Heiligtums als τὸ σκήνωμα τῆς καταπαύσεως τοῦ ὀνόματος τῆς δόξης σου Judit 9, 8 und Berufung auf 2, 5 u. Eph. 2, 22, wo die Christenheit als der neutestamentliche Tempel Gottes οἶκος πνευματικός und κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι heißt. Aber wolte Petrus zu τῆς δόξης aus dem Vorhergehenden ὄνομα ergänzt wissen, so hätte er sich so misverständlich wie kaum denkbar ausgedrükt, abgesehen davon, daß die Vorstellung der Christenheit als geistliches Haus oder Tempel Gottes im Zusammenhange keine Anknüpfung hat.

er aber als Christ, so schäme er sich nicht, vielmehr preise er Gott ob dieses Namens“ (oder: in diesem Falle). — Die mit γάρ angeknüpfte Warnung: nicht als Uebeltäter zu leiden, kann nicht zur Begründung oder rechtfertigenden Erklärung weder des καθ' ἡμᾶς δοξάζεται noch der Aussage, daß der Geist Gottes auf den Geschmähten ruhe, dienen, sondern dient zur Erläuterung des Hauptgedankens: μακάριοι, εἰ ὀνειδίζεσθε κτλ. Selig sind die zu preisen, welche ob des Namens Christi geschmäht werden, nämlich diejenigen, welche nicht durch Missetaten oder unbefugte Einmischung in fremde Dinge Anlaß zur Schmähung ihres Christentums gegeben haben. Dem paränetischen Charakter der Ermanung: sich über Prüfungsleiden nicht zu befremden (v. 12), entsprechend fügt der Ap. die Erläuterung des μακάριοι in der paränetischen Form einer Warnung mit μή γάρ τις — πασχέτω an: ‚Es leide nämlich nicht einer ὡς φονεύς als Mörder d. h. weil er ein Mörder ist, also nicht für Verbrechen, welche begründeten Anlaß zum ὀνειδίζεσθαι geben. Diese Vergehungen sind durch Wiederholung des ὡς nur vor ἀλλοτριοεπίσκοπος in zwei Klassen geteilt: *a*. Verbrechen in absteigender Linie: Mord, Diebstahl und andere strafbare Uebeltaten, *b*. Eingreifen in ein fremdes Amt. ἀλλοτριοεπίσκοπος heißt ein solcher, der sich in fremde Sachen, die ihm nichts angehen, mischt und eine Aufsicht darüber anmaßt. Wer durch solche Anmaßung sich Schmähungen vonseiten der Beteiligten zuzieht, der soll dies nicht für ein Leiden um Christi willen halten. — V. 16. Wenn aber jemand ὡς χριστιανός leidet, d. h. weil er Christ, one eigene Verschuldung, der soll sich des Leidens nicht schämen. Χριστιανός ist griechischer Bildung, nicht römischer; vgl. *Lipsius* üb. den Ursprung u. ältesten Gebrauch des Christennamens. Jena 1873 S. 14 ff. gegen *Overbeck* zu Act. 11, 26, und kam in dem griechischen redenden Antiochia auf, als sich dort zuerst in größerer Anzal Hellenen (gottesfürchtige Heiden) mit den jüdischen Bekennern Jesu zu einer von den Juden gesonderten Gemeinde zusammentaten, wodurch den urteilsfähigen Heiden offenbar wurde, daß diese Gemeinde von Heiden und Juden eine sich unter dem Glauben an den, der sich Christus nante, zusammenschließende religiöse Genossenschaft sei. Ein Grund, die Geschichtlichkeit dieser Entstehung des Namens zu bezweifeln, liegt nicht vor. Wenn *Tacitus*, *Annal. 15, 44* die als Anstifter des Brandes in Rom Gemarterten als solche bezeichnet, *quos vulgus Christianos appellabat,* so ergibt sich daraus zwar, daß der Name von den Heiden geprägt wurde, aber durchaus nicht, daß demselben von Anfang an etwas Spott angehangen habe (*de W.*), selbst wenn die Worte des Tacitus, namentlich das *vulgus,* etwas von dem *odium generis humani* verraten solten. Denn der Name sieht am wenigsten so aus, daß man, weil Christus gekreuzigt worden war, damit seine Bekenner als Anhänger des Gekreuzigten habe verhönen oder brandmarken wollen. Hiefür liefert weder Act. 11, 26, noch das Wort des Agrippa zu Paulus Act. 26, 28: ἐν ὀλίγῳ με πείθεις χριστιανὸν γενέσθαι irgend welchen Grund. — Wer als Christ zu leiden bekomt, der soll, statt sich dessen zu schämen, vielmehr Gott preisen ἐν τῷ ὀνό-

ματι τούτῳ ob des Namens Christ. Das ἐν τῷ ὀνομ. τούτῳ weist zurück auf ἐν ὀνόματι Χριστοῦ v. 14, und ἐν steht hier wie dort vom Grunde oder Anlasse, vgl. *Winer* S. 362. Gott soll er darüber preisen, daß er um des Christennamens willen, d. h. weil er sich in Wort und Wandel zu Christo bekent, zu leiden hat. Für den Gedanken vgl. Act. 5, 41.[1] — Diese Ermanung begründet der Apostel mit dem Hinweise auf die Zeit des Anhebens des Gerichts am Hause Gottes.

V. 17. „Denn es ist die Zeit, da das Gericht am Hause Gottes anfängt. Wenn aber zuerst an uns, was wird das Ende derer sein, welche dem Evangelium Gottes nicht gehorchen? V. 18. Und wenn der Gerechte kaum gerettet wird, wo wird der Gottlose und der Sünder erscheinen?" — Καιρός (mit oder one ὁ) τοῦ ἄρξασθαι ist die Zeit, da das Gericht begint. Zu ergänzen ist blos ἐστί, nicht πάρεστι *ist da,* obgleich der Sinn dadurch nicht alterirt wird. Der Apostel sagt dies mit Bezug auf v. 7: das Ende aller Dinge ist nahe gekommen, und auf τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι v. 5. Das Ende aller Dinge hebt an mit dem Gericht. Der Gedanke, daß das Gericht am Hause Gottes anfängt, lautet an Ezech. 9, 6. Jer. 25, 29 u. 49, 12. Amos 3, 2 an, obwol er aus keiner dieser Stellen unmittelbar genommen, sondern nur nach ihnen, hauptsächlich nach Ezech. 9, 6 gebildet ist. Das Haus Gottes ist die Gemeinde der Gläubigen, 1 Tim. 3, 15. Vgl. οἶκος πνευματικός oben 2, 5. Zu ἄρχεσθαι ἀπό vgl. Act. 1, 22. 8, 35. 10, 37. Von der

1) Die Lesart ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ in ℵ*AB* ist von *Tischend.*, *Gebh.* u. A. mit Recht der Rec. ἐν τῷ μέρει τούτῳ in *KLP* vorgezogen worden, da die Rec. sich als eine erleichternde, warscheinlich nach 2 Kor. 3, 10. 9, 3 gebildete Correctur verrät. Dagegen erklärt *Hofm.* ἐν τῷ μέρει τούτῳ ‚in dieser Hinsicht' für die ursprüngliche Lesart, welche in der Meinung mit ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ vertauscht worden sei, daß der Christename das sei, um das Gott gepriesen sein will. Um diese Ansicht zu begründen, faßt er τούτῳ nicht zurück- sondern vorwärts weisend, auf das folgende ὅτι zielend, in dem Sinne: ‚Der als Christ zu leiden hat, soll Gott in der Hinsicht lobpreisen, daß das Gericht am Hause Gottes begint. Nicht schämen soll er sich vor der Welt, in deren Augen er der Thor ist, der es sich zugezogen hat, sondern vielmehr den Beginn des am Hause Gottes anhebenden Gerichts soll er darin sehen, um den er Gott zu preisen hat'. So sei das Leiden ihm nicht etwas, das er sich von Menschen muß gefallen lassen, sondern von Gott geordnet, der sein alles Widergöttliche ausscheidendes Gericht damit beginnen lasse. Das Anheben des Gerichts bei der Gemeinde Gottes aber bestehe darin, daß Gott die ihrem Gericht entgegenzuführende Welt an ihr tun läßt, was sie selbst für ihr Gericht reif macht. — Aber gegen die Beziehung des ἐν τῷ μέρει τούτῳ auf das Folgende hat schon *Huth.* mit Grund bemerkt, daß dadurch dem δοξαζέτω eine andere Beziehung gegeben wird als dem μὴ αἰσχυνέσθω, gegen die offenbare Correspondenz der beiden Imperative, und daß mit der Angabe, den Christen sei das Leiden von Gott geordnet, als Grund des Preises Gottes, ein Gedanke eingetragen wird, den der Apostel durch nichts angedeutet, viel weniger ausgesprochen hat. Vollends unvereinbar mit dem Wortlaute ist aber *Hofm.*'s Deutung des ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τ. θεοῦ vom Tunlassen der Welt an der Gemeinde Gottes, das die Welt für das Gericht reif macht.

Gemeinde Gottes nimt das Gericht seinen Anfang und geht dann weiter zu den Ungläubigen fort. Der Apostel meint das allgemeine, über die Gläubigen und die Ungläubigen ergehende Gericht, nicht blos das Gericht über die ungläubige und gottlose Welt, wie *Hofm.* behauptet, um das über die Gemeinde Gottes kommende Gericht in ein Widerfarnis umzudeuten, welches die Bekenner des Evangeliums nach Gottes Ratschluß erleiden und tragen müssen, damit die Ungläubigen für das Gericht reif gemacht werden. Ein Gedanke, der gegen den Wortlaut eingetragen ist. Das Gericht, welches von der Gemeinde Gottes anfängt, trift nicht die Welt, sondern die Gemeinde Gottes und nimt bei dieser seinen Anfang, weil auch sie noch der Läuterung bedarf, um die σωτηρία ψυχῶν als das Ende ihres Glaubens davon zu tragen (1, 7). ,Das *eine* Gericht (das über des Gläubigen und die Ungläubigen ergeht) ist ein dort und hier nach Absicht und Erfolg weit verschiedenes: für die Gläubigen ein Gericht züchtigender Läuterung zur Rettung, für die Ungläubigen ein Gericht der Zornesstrafe zum Verderben; jene bewart es vor dem Verderben, über diese bringt es das ewige Verderben‘ (*Wiesg.*). Weil aber das von der Welt über die Gläubigen verhängte Leiden ein Gericht der Läuterung ist, so sollen sie darüber, daß sie um Christi willen zu leiden haben, Gott preisen. — In dem Satze εἰ δὲ — ἀφ' ἡμῶν *sc.* τὸ κρίμα ἄρχεται erscheint πρῶτον pleonastisch, allein ein wirklicher Pleonasmus ist es nicht, weil nicht ἄρχεται wiederholt, sondern statt dessen πρῶτον gewält ist. τί τὸ τέλος τῶν κτλ. *sc.* ἔσται enthält eine *conclusio a minori ad majus.* Doch läßt sich schwerlich sagen, daß in dieser *conclusio* der Hauptnerv der Argumentation liege (*Wiesg.*); wenigstens nicht in dem Sinne: daß der Apostel durch die Hinweisung auf das Gericht, welches den Ungläubigen droht, das μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δέ begründe (*Huth.*). Denn die *conclusio* hat nicht den Sinn: ,Wenn Gott uns, die Glieder seines Hauses, nicht mit dem Gerichte verschont, sondern dasselbe bei uns seinen Anfang nehmen läßt, wie sollen dann die Ungläubigen verschont bleiben?‘ sondern: was für einem Ende werden die Ungläubigen entgegen gehen? τὸ τέλος ist nicht das Ende des Gerichts, als Gegensatz von πρῶτον, sondern das Ende des Lebens, der Lebensausgang, worüber beim Gericht für die Ewigkeit entschieden wird.

Wie das Ende der dem Evangelium nicht Gehorchenden beschaffen sein wird, deutet Petrus v. 18 an, mit dem aus Prov. 11, 31 LXX entlehnten Spruche: εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται κτλ., der übrigens im Grundtexte von der Vergeltung im zeitlichen Leben handelt (s. *Delitzsch* z. d. St.). Aus der Benutzung dieses Spruchs erklären sich die Worte δίκαιος der Gerechte, der sich im rechten Verhältnis zu Gott befindet, zur Bezeichnung der Gläubigen und ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλός für die ἀπειθοῦντες τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ. Die Anwendung des Spruchs auf das Endgericht zeigt übrigens evident, daß der Apostel mit dem Anfangen des Gerichts am Hause Gottes das Leiden meinte, welches die Gemeinde Gottes um des Evangeliums willen trift, dieses Leiden also als ein Gericht betrachtet, welches Gott πρὸς πειρασμόν (v. 12) auferlegt, nicht als ein

Widerfarnis vonseiten der Ungläubigen, welches Gott über die Gemeinde der Gläubigen ergehen läßt, damit die Ungläubigen für das Gericht reif werden. μόλις σωζ. kaum d. h. mit genauer Not (vgl. Act. 14, 18) wird der δίκαιος gerettet, weil auch der Gläubige vor Gott, der Herzen und Nieren prüft, nicht sündenfrei ist, sondern des Ruhmes vor Gott ermangelt, die σωτηρία also nicht auf sein Verdienst, sein Gutestun bauen, sondern nur der sündevergebenden göttlichen Gnade verdanken kann. ποῦ φανεῖται ‚wo wird erscheinen' heißt nicht: er wird nicht bestehen, zunichte werden, so daß Ps. 1, 5 zu vergleichen wäre (*Wiesg.*, *Huth.*), sondern s. v. a. wo wird er hinkommen und zu sehen sein, und die Antwort ist: εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει, Apok. 17, 11 (*Hofm.*). — Wie aber schon v. 17ᵇ u. 18, so zeigt auch die Schlußwarnung dieses Abschnitts (v. 19), und zwar noch evidenter, einerseits daß das vonseiten der Ungläubigen der Gemeinde Gottes bereitete Leiden ein Gericht Gottes zur Prüfung und Bewärung ihres Glaubens ist, welches auf ihre σωτηρία am Ende aller Dinge abzielt, andererseits daß der Apostel mit dem, was er v. 17—19 über das Gericht bemerkt, den Satz, sich des Leidens um Christi willen nicht zu schämen, sondern darüber Gott zu preisen, begründen will.

V. 19. „Daher auch sollen die, welche nach dem Willen Gottes leiden, dem treuen Schöpfer ihre Seelen befehlen im Gutestun". — Mit dieser Ermanung, welche der Apostel aus der bisherigen Erörterung zieht, wird der Abschnitt v. 12—18 abgeschlossen. Weil dieses Leiden den Anfang des Endgerichts über die Menschheit am Hause Gottes bildet, so sollen die Glieder der Gemeinde Gottes ihre Seelen Gotte als treuem Schöpfer befehlen, d. h. seinem Schutze übergeben. Vgl. zu παρατίθεσθαι Act. 14, 23. 20, 32. Das καί ist weder mit ὥστε ‚daher auch = darum eben' zu verbinden, noch mit οἱ πάσχοντες (*Steig.*, *Wiesg.*, *Hofm.*). Die erste Verbindung ist one Analogie im N. T., die zweite involvirt einen Gegensatz gegen Nichtleidende, der im Contexte nicht indicirt ist. Denn die v. 12 f. zunächst an die Leser überhaupt gerichtete Ermanung richtet sich mit den Worten: soweit ihr an den Leiden Christi teilhabt (v. 13) nicht — wie *Hofm.* behauptet — sonderlich an diejenigen, die von der auch den Uebrigen leicht befremdlichen Bedrängnis unmittelbar zu leiden hatten. Die angefürten Worte beziehen sich auf alle v. 12 als ἀγαπητοί Angeredeten, d. i. die gesamte christliche Gemeinde, an die der Apostel schreibt, nicht auf einen Teil derselben, und beschränken nur das Leiden, welches sie sich nicht befremden lassen sollen, auf das Leiden in der Gemeinschaft Christi, damit keiner den Segen dieses Leidens auch von Leiden erwarte, welche Christen durch eigene Sünde sich zuziehen. Καί bezieht sich auf den ganzen Satz und drükt aus, daß auch das geschehen soll, wozu die Leidenden hier (v. 19) noch ermant werden. In der bisherigen Erörterung war nur die Beschaffenheit des Leidens charakterisirt, aber nicht, wie man es als Zuchtmittel hinnehmen und tragen soll, daß das Heil der Seele dadurch gefördert werde. Dies sagt der Apostel erst in diesem 19. V., nämlich daß die welche nach dem Willen Gottes leiden,

ihre Seelen Gott befehlen sollen. κατὰ τὸ θελ. τ. θεοῦ dem Willen Gottes gemäß, d. h. nicht blos πρὸς πειρασμόν (*Huth.*), oder: indem sie als Christen von Gottes Gericht an seinem Hause betroffen werden (*Wiesg.*), sondern auch so leiden, daß sie in diesem Gericht am Hause Gottes den göttlichen Willen, ihre Seelen zu retten, erkennen. Das ὡς vor πιστῷ κτ. fehlt in ℵ*AB*, Minusk. u. Verss., und ist von *Lchm.*, *Tischend.*, *Gebh.* weggelassen worden. Ist es echt, so muß man aus dem vorhergehenden τοῦ θεοῦ ein αὐτῷ ergänzen: ‚ihm als treuem Schöpfer'. Daß es weggelassen sein solte, um πιστῷ κτιστῇ zu einem Determinativ zu machen, ist nicht warscheinlich, weil πιστ. κτ. one Artikel steht. Warscheinlicher ist nach der dem Petrus geläufigen Ausdrucksweise die Einschiebung, indem man übersah, daß π. κτιστῇ auch one Artikel nur von Gott dem Schöpfer verstanden werden kann. κτιστής heißt Gott nicht in Bezug auf die Neuschöpfung, sondern wie ὁ κτίσας Röm. 1, 25 im eigentlichen Sinne der Menschenschöpfung. Vermöge seiner Treue kann der Schöpfer die Menschen, die er geschaffen, in Leiden nicht untergehen, sie nicht über Vermögen versucht werden lassen (1 Kor. 10, 13). Wer nach dem Willen Gottes leidet und die Treue seines Schöpfers kent, was der Apostel von den Christen voraussezt, der kann auch solche Zuversicht zu seinem Schöpfer hegen und die Manung des Apostels sich zur Richtschnur seines Verhaltens im Leiden machen. Der Apostel sezt aber hinzu ἐν ἀγαθοποιΐᾳ im Tun des Guten d. h. wenn sie dabei Gutes zu tun nicht unterlassen, sich durch kein Leiden davon abwenden lassen. ‚Nur der ist gerettet, der nicht blos leidet, sondern zugleich in Gott wolgefälliger Tätigkeit Gott sein Geschick anheimstelt' (*Harleß* bei *Wiesg.*).

Cap. V, 1—7. **Ermanungen an die Aeltesten zu williger und selbstloser Erfüllung ihres Berufs** (v. 1—4), **an die Jüngeren zum Gehorsam gegen dieselben** (v. 5) **und an Alle one Unterschied zur Demütigung unter Gottes starke Hand und zum Vertrauen auf seine Fürsorge** (v. 6 u. 7).

V. 1. „Die Aeltesten nun, die unter euch sind, ermane ich, der Mitälteste und Zeuge der Leiden Christi und auch Mitgenosse der Herrlichkeit, die geoffenbaret werden soll: V. 2 weidet die Herde Gottes bei euch, nicht nach Zwang sondern aus freiem Willen Gott gemäß, nicht um schändlichen Gewinstes willen sondern aus Herzenslust; V. 3 auch nicht die Zugehörigen beherschend, sondern Vorbilder der Herde werdend, V. 4 so werdet ihr, wenn der Erzhirte erscheinen wird, die unverwelkliche Krone der Herrlichkeit davontragen." — Πρεσβυτέρους im Gegensatz zu νεώτεροι (v. 5) bezeichnet die älteren Glieder der Gemeinde, die vermöge ihres Alters Vorsteher der Gemeinde waren. Das Fehlen des Artikels erklärt sich weder daraus, daß πρεσβυτ. als an sich bestimt gedacht ist (*Wiesg.*) als amtliche Bezeichnung der Gemeindevorsteher, noch weniger daraus, daß Petrus keine genaue Kentnis von dem verfassungsmäßigen Bestande der Gemeinden hatte (*Schott*), vielmehr daraus, daß, obwol in der Regel Männer höheren Alters Gemeindevorsteher waren, doch πρεσβύτερος noch nicht stehender Titel

derselben geworden war, wobei das Alter nicht weiter in Betracht kam. Daß jedoch Petrus dabei hauptsächlich die Vorsteher der Gemeinde im Auge hatte, zeigt schon die nähere Bestimmung des artikellosen πρεσβυτέρους durch τοὺς ἐν ὑμῖν: Aelteste die bei euch sind, die ihr habt, und noch deutlicher die Selbstbezeichnung des Apostels als συμπρεσβύτερος, sowie die folgende Vermanung. Die Partikel οὖν dient zur Markirung des Uebergangs von der allgemeinen Ermanung (4, 18 f.) zu der folgenden speziellen Ermanung einzelner Stände, nicht zur Anknüpfung derselben als Folgerung aus dem ἐν ἀγαθοποιΐᾳ (*Huth.*). — Um seine Ermanung eindringlicher zu machen gibt Petrus seine persönliche Stellung nicht nur zu den Gemeindevorstehern sondern auch zu Christo an. συμπρεσβύτερος Mitältester nent er sich in bezug sowol auf sein Alter als auch auf sein Amt. ‚Nennen konte der Apostel sich nur so, wenn die Function des Presbyters mit der des Apostels gleich war. Was die Presbyter für die einzelne Gemeinde waren, das waren die Apostel für die gesamte Kirche, indem sie die Oberleitung über den ganzen Complex der Gemeinden hatten'. Mit diesem Namen stelt sich Petrus in demütiger Liebe den eigentlichen Presbytern gleich. *Hortatio mutua inter aequales et collegas inprimis valet*, bemerkt dazu *Bengel*. — Mit dem Zusatz καὶ μάρτυς (one Artikel und dadurch mit συμπρεσβ. unter denselben Gesichtspunkt gestelt) τῶν τοῦ Χροῦ. παθημάτων Zeuge der Leiden, die Christus erduldet hat, will Petrus nicht seine Augenzeugenschaft betonen — darin liegt kein Moment zur Verstärkung der Ermanung, da ja auch Viele Augenzeugen der Leiden Christi waren, die nicht an Christum glaubten — sondern μάρτυς nent er sich im Sinne von Act. 1, 8. 22. 13, 31 als Verkündiger der Leiden Christi, die er geschaut hatte, womit er sich implicite als Teilnehmer an diesen Leiden bezeichnet, da μάρτυς sowol den Wortzeugen als auch den Tatzeugen durch Leiden (Hebr. 12, 1. Act. 22, 20. Apok. 2, 13. 17, 6) bedeutet, und die Apostel und ersten Verkündiger des Evangeliums ihr Wortzeugnis durch Leiden bestätigen mußten. Daß μάρτυς von beiden zu verstehen, ergibt sich aus der weiteren Selbstaussage des Apostels ὁ καὶ τῆς — — κοινωνός der Teilnehmer auch an der Herrlichkeit, die geoffenbart werden soll. ‚Die Gewißheit der Teilnahme an der einstigen Herrlichkeit gründet sich auf die Teilnahme an den gegenwärtigen Leiden' (*Olsh.*), sezt diese also voraus. Diese zweite Aussage wird durch Anreihung mittelst Wiederholung des Artikels (ὁ) one καί als ein für die folgende Ermanung wichtiges und beherzigenswertes Moment jener beigefügt. Die Partikel καί *auch* verknüpft die beiden Begriffe μάρτυς τῶν — παθημάτων und κοινωνὸς τῆς δόξης mit einander. ‚Weil der Apostel jenes ist, wird er auch dieses sein' (*Huth.*).[1] Zu τῆς δόξης ist mit älteren Ausll. τοῦ Χριστοῦ

1) So erklärt schon *Gerh.: Petrum non ideo solum se vocare passionum Christi testem, quod Christi passiones h. e. mortem et crucem, verbo praedicavit, sed etiam quia doctrinae de Christo crucifixo opere ipso, h. e. varias passiones propter Christum et ejus verbum sustinendo, testimonia praebebat,*

zu ergänzen. δόξα ist die Herrlichkeit, welche bei der zukünftigen Offenbarung Christi an allen, die ihm angehören, offenbar werden soll; vgl. Röm. 8, 18. Kol. 3, 4. 1 Joh. 3, 2.

V. 2. Weidet die euch anvertraute Herde Gottes. ποιμαίνειν im A. T. stehendes Bild der göttlichen Fürsorge für die Menschen, vgl. Ps. 23, aber nicht der göttlichen Providenz im allgemeinen, sondern der besonderen Fürung und Leitung, welche Gott behufs der Anbahnung der Erlösung des Menschengeschlechts von Sünde und Tod von der Berufung Abrahams zum Träger der Heilsoffenbarung an dem erwälten Geschlechte und Volke angedeihen ließ, indem er mit den Stämmen Israels nach ihrer Ausfürung aus Aegypten am Sinai den mit Abraham geschlossenen Bund aufrichtete und sie zu seinem Eigentumsvolke annahm, als Gottkönig ihnen Gesetze und Rechtsverfassung gab und fortan seine Entwicklung, so oft es erforderlich war, durch Sendung von Propheten und Ausrüstung von Männern mit der Kraft seines Geistes leitete, und durch seinen Knecht David das Königtum aufrichtete, welches in Christo gipfelt. In Jesu Christo, der nach dem Fleische aus dem Samen Davids geboren, als Son Gottes nach dem Geiste durch die Auferweckung von den Toten in Kraft erwiesen wurde, hat Gott seinem Volke den Erzhirten erwekt, den die Propheten geweißagt haben (Jer. 3, 15. 23, 3 ff. Ezech. 34, 11—16 u. a.). Jesus bezeichnet sich hiernach als den guten Hirten, der sein Leben läßt für die Schafe und der außerhalb Israel noch andere Schafe hat, die er herfüren muß, daß ein Hirt und eine Herde werde (Joh. 10, 11 u. 16). Als der Erzhirte dieser Herde Gottes d. i. der aus Israel und den Heiden gesammelten Gemeinde von Bekennern seines Namens, hat er durch seine Apostel den Gemeinden der Gläubigen πρεσβυτέρους zu Vorstehern gesezt, um dieselben in Gott gemäßer Weise (κατὰ θεόν) zu weiden; vgl. Act. 20, 28. — Der Begriff des *Weidens* ist nicht auf die Verkündigung des Evangeliums oder die Predigt des Wortes zu beschränken, sondern umfaßt die gesamte Tätigkeit der Leitung, Ueberwachung und Pflege der Gemeinde, vgl. 1 Tim. 5, 17 u. Ezech. 34, 15. 16. — τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον die ἐν ὑμῖν befindliche Gemeinde. ἐν ὑμῖν in der localen Bed. *bei, unter* = in eurem Bereiche, wie v. 1, paßt nicht zu πρεσβύτεροι, da nicht die Aeltesten der Ort sind, wo die Gemeinden sich befinden, sendern umgekehrt die Gemeinde ist der Ort für die Wirksamkeit der Aeltesten. Aus diesem Grunde hat *Luther* übersezt: die Gemeinde, so euch befohlen ist, nach Analogie von κεῖσθαι ἔν τινι, worin *Beng.*, *Steig.*, *Huth.*, *Hofm.* ihm gefolgt sind. Da jedoch die Anwendung dieser tropischen Bedeutung des εἶναι, κεῖσθαι ἔν τινι sich auf jemand stützen,

adeoque passiones Christi in sua persona quasi repraesentabat. Aenlich *Beng.*, *Wiesg.*, *Huth.*, *Schott* u. A. Diese Mitbeziehung des μάρτυς hätte *Hofm.* nicht leugnen sollen. One triftigen Grund will *Hofm.* auch ὁ in ὅ = δι' ὅ *weshalb* ändern. Denn daraus, daß μάρτυς keinen eigenen Artikel hat, folgt keineswegs, daß auch κοινωνός keinen haben könne. Außerdem steht der Deutung des ὅ durch δι' ὅ der neutestamentliche Sprachgebrauch entgegen; vgl. *Winer* S. 135.

verlassen, selbst auf Grund der Anschauung, daß die πρεσβύτεροι vom heiligen Geiste den Gemeinden als ἐπίσκοποι gesezt sind Act. 20, 28, für ihre Stellung zur Gemeinde nicht recht paßt, und die tropische Fassung des ἐν ὑμῖν unmittelbar nach dem localen Gebrauche v. 1 hart erscheint, so möchte doch wol auch hier die locale Bedeutung festzuhalten und daraus zu erklären sein, daß der Apostel bei seiner Ermanung nicht die gesamte Christenheit, sondern Localgemeinden im Auge hatte mit Presbytern, deren Wirksamkeit auf die in ihrem Bereiche befindlichen Christen beschränkt war, so daß τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον ganz dem πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν correspondirt. Vor μὴ ἀναγκαστῶς hat die Rec. nach *AKLP al.* ἐπισκοποῦντες, Vulg. *providentes, Luther:* ‚und sehet wol zu', das in ℵ*B 27. 29* fehlt und von *Tisch.* u. *Gebh.* gestrichen worden ist. Ob ursprünglich oder späterer Zusatz, dient es zur Erläuterung des ποιμάνατε, analog dem ἐπίσκοπον zu ποιμένα 2, 25 die Beschaffenheit des ποιμαίνειν verdeutlichend. Notwendig ist es nicht, da die folgenden adverbialen Bestimmungen sich sowol mit als one ἐπισκοποῦντες an ποιμάνατε anschließen, one den ἐπισκ. coordinirt zu sein. ἀναγκαστῶς nicht: gezwungen d. h. weil das übernommene Amt dazu nötigt, ἀλλὰ ἑκουσίως sondern aus eigenem inneren Antrieb. Dies wird durch κατὰ θεόν Gott gemäß d. i. nach göttlichem Willen (4, 6) verstärkt, welches in der Rec. mit *BKL al.* fehlt, aber von *Tischend.* u. *Gebh.* aus ℵ*AP* u. Verss. aufgenommen worden. Zu diesem Gegensatze vgl. Philem. v. 14. μὴ (oder μηδὲ) αἰσχροκερδῶς = αἰσχροῦ κέρδους χάριν Tit. 1, 11. ‚Der Unlust (ἀναγκ.) stelt der Apostel die unlautere Gesinnung zur Seite' (*Wiesg.*) und dem inneren Antriebe (ἑκουσ.) die Geneigtheit des Gemüts: προθύμως, von *Luther* mit ‚von Herzensgrund' treffend verdeutscht.

In v. 3 wird zur rechten Gesinnung für die Gemeindepflege noch die rechte Art der Verwaltung des empfangenen Amtes hinzugefügt, und zwar auch durch negative und positive Bestimmung derselben in zwei Participialsätzen: μηδ' ὡς κατακυριεύοντες κτλ. auch nicht als die κλῆροι beherschend. κατακυριεύειν ein verstärktes κυριεύειν bez. ein Herschen, durch welches den Beherschten Gewalt angetan wird (*Hofm., Huth.*). ὁ κλῆρος das Los, das durchs Los Zugeteilte, und allgemeiner: das was jemandem zugeteilt oder zugewiesen wird als Erbteil oder Eigentum. Die Uebertragung des Wortes auf Personen, ersieht man aus Act. 17, 4, wo es von denen, welche durch die evangelische Verkündigung des Paulus und Silas überzeugt und gläubig wurden, heißt: προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ κ. τῷ Σίλᾳ d. h. sie wurden dem Paulus u. Silas zugelost, ihnen durchs Los zugeteilt, freilich nicht als ihre μαθηταί, sondern als Jünger Christi. Diese Ausdrucksweise hat sich aus den auf Exod. 19, 5 beruhenden Bezeichnungen Israels: λαὸς ἔγκληρος τῷ θεῷ (Deut. 4, 20) und κλῆρος τοῦ θεοῦ Deut. 9, 29 gebildet, und ist hier im Plural auf die einzelnen Gemeinden des ποίμνιον τοῦ θεοῦ übertragen, welche der Hut und Pflege der einzelnen Presbyter zugewiesen waren. Zwar läßt sich der Plural κλῆροι von Israel als Eigentumsvolk Gottes nicht nachweisen, aber nur, weil

Israel als Volk von Gott zu seinem Eigentum aus den Völkern der Erde erwält ist, und der einzelne Israelit nur vermöge natürlicher Geburt und seines Einverleibtseins in die Volksgemeinde mittelst der Beschneidung Anteil an den Bundesgnaden hat, vgl. *Oehler*, alttest. Theol. I S. 268 ff.[1] — Statt die Gemeinden zu beherschen, sollen die Presbyter τύποι Vorbilder der Herde werden, d. i. der Gemeinde Gottes überhaupt, nicht nur der ihnen anvertrauten Gemeinden. τύποι Vorbilder der Gläubigen im Worte, im Wandel, in Liebe, im Geist, im Glauben, in Keuschheit, 1 Tim. 4, 12 vgl. Tit. 2, 7. 2 Thess. 3, 9. Phil. 3, 17.

In v. 4 wird an diese Manung mit καί und folgendem Futur der Erfolg treuer Pflichterfüllung angeknüpft. φανερωθέντος hier anders als 1, 20, nämlich von der Offenbarung Christi in Herrlichkeit bei seiner Wiederkunft, vgl. Kol. 3, 4. 1 Joh. 2, 28. ἀρχιποίμην, nicht einfach ποιμήν wie 2, 25, heißt Christus nicht als *primus inter pares*, wie ὁ ποιμὴν ὁ μέγας Hebr. 13, 20 nach dem alttestamentlichen Hohenpriester, der wie jener die Priester, so die anderen Hirten an Würde überragt, sondern als der, dessen die Schafe eigen sind (Joh. 10, 11 f.) und von dem die anderen ihr Hirtenamt haben und es als seine Untergebenen füren, dem sie Rechenschaft ablegen müssen 1 Kor. 4, 5. Zu κομιεῖσθε vgl. 1, 19. ἀμαράντινον στέφανον Amarantenkranz, aus Amaranten, deren Blüte nicht verwelkt, geflochten (ἀμαράντινος von dem Substant. ἀμάραντος derivirt). τῆς δόξης Genitiv der Apposition: in δόξα bestehend.

V. 5. „Desgleichen ihr Jüngeren, seid untertan den Aeltesten; alle aber für einander leget die Demut an; denn Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade". — Ὁμοίως gleicherweise sezt die folgende Ermanung in Wechselverhältnis zur vorhergehenden. Die Aenlichkeit besteht darin, daß beide an Teile der Gemeinde gerichtet sind; jene an die Aelteren, diese an die Jüngeren. Der Inhalt beider ist verschieden. Die πρεσβύτεροι sind den Gemeinden über-, die νεώτεροι den πρεσβυτέροις untergeordnet. νεώτεροι sind die jüngeren Gemeindeglieder, nicht solche von ihnen, die den Presbytern für besondere Dienstleistungen zugeordnet waren (*Weiß, Schott, Brckn.*), da πρεσβύτεροι weder hier noch in v. 1 stehender Amtsname der Gemeindevorsteher, one Rücksicht auf ihr Alter, ist. Πάντες alle, ältere

1) Zu verwerfen ist die Deutung des κλήρων von den Einem eigen zugehörigen Grundstücken, mit der Uebersetzung: ‚nicht wie über ihre eigenangehörigen Grundstücke Herschaftübende' (*Hofm.*), nicht blos wegen der ganz unpassenden Vergleichung der Christen mit Grundstücken, sondern auch weil κλῆρος dabei in einer Bedeutung genommen wird, die es zwar in der Profangräcität, aber weder im A. noch im N. T. hat, und weil der Artikel τῶν nicht anstatt des Possessivpronomens stehen kann (*Huth.*). Diese Deutung liegt noch ferner als die von *Dodwell*, daß unter κλῆροι die Kirchengüter zu verstehen seien, und als die anachronistische Erklärung der κλῆροι von der Pristerschaft bei *Oecum.* und manchen kathol. Auslegern.

wie jüngere. ἀλλήλοις in Rücksicht auf einander (Dativ der Beziehung) ist zwar durch seine Stellung eng mit πάντες verbunden, aber, wenn auch ὑποτασσόμενοι als späterer Zusatz zu streichen ist[1], doch nicht mit πάντες δέ zum Vorhergehenden zu ziehen und τὴν ταπεινοφρ. als neuer Satz zu fassen (*Hofm.*). Es gehört mit πάντες zum Folgenden. Der Einspruch, daß der Verbindung des Dativs mit τὴν ταπ. ἐγκομβώσασθε untunlich sei (*Hofm.*), ist als unbegründet viel zu schwach, um die unnatürliche Trennung des πάντες δὲ ἀλλήλοις vom Folgenden zu rechtfertigen. ἐγκομβοῦσθαι im N. T. ἅπ. λεγ. erklärt *Fritzsche, Opusc.* p. 259 f. nach ἐγκόμβωμα von der Sklavenschürze, eig. eine Art Schurz über dem Untergewand, der ἐξωμίς, um diese rein zu erhalten (*Pollux IV c. 18*), wonach der Sinn wäre: legt die Demut als Sklavenschürze an. Dagegen erklären *Beng.*, *Harleß*, *Huth.* u. *Passow* nach der aus κόμβος Schleife sich ergebenden Bedeutung das Verbum: etwas vermittelst eines κόμβος d. i. einer Schleife einknüpfen, befestigen (nach *Hesych.* = δεθῆναι, ἐνειλεῖσθαι bei *Pass.*), so daß dadurch der Begriff der Befestigung hervorgehoben würde, wie in *Luther's* Uebersetzung: ‚haltet fest an der Demut'. *Hofm.* faßt ἐγκομβοῦσθαι in der Bed. sich etwas mit einem Bande umbinden, und findet darin eine Erinnerung an den Knechtsdienst, den Jesus an Petrus und den übrigen Jüngern getan hat, um sie zu lehren, wie sie einander die Füße waschen solten (Joh. 13, 4 ff.). Zur Sache vgl. Eph. 4, 2. Phil. 2, 3. Röm. 12, 16. Diese Ermanung schärft der Apostel ein mit dem Spruche Prov. 3, 24 LXX, dessen erste Hälfte im Grundtexte etwas anders lautet, s. *Delitzsch* z. d. St.

V. 6. „So demütiget euch nun unter die gewaltige Hand Gottes, damit er euch erhöhe zu rechter Zeit: V. 7. eure ganze Sorge auf ihn werfend, denn er sorgt für euch." — Aus dem alttestamentlichen Spruche zieht der Apostel die Folgerung, sich unter das Walten Gottes demütig zu beugen. τὴν κραταιὰν χεῖρα τ. θεοῦ ist alttestamentliche Bezeichnung der göttlichen Allmacht, vgl. Deut. 3, 24 LXX, und hier nicht blos auf das Auflegen der Leiden, sondern zugleich auf die Erhöhung aus denselben zu beziehen; vgl. Luk. 1, 51. Sich unter Gottes Hand erniedrigen oder beugen heißt: alle schweren Schickungen im Leben als von Gott auferlegt hinnehmen. Wer dies tut, den wird Gott auch zu seiner Zeit erhöhen. Dies hebt der Apostel mit ἵνα — ὑψώσῃ als Endzweck der Trübsale hervor, den Leidenden zum Trost. ἐν καιρῷ zu rechter Zeit, vgl. Mtth. 24, 45, hier zu der von Gott nach seiner Weisheit bestimten Zeit. — Mit der demütigen Ergebung in Gottes Hand hängt zusammen, was der Apostel in dem Participialsatze v. 7 hinzufügt, um die rechte Beschaffenheit dieser Ergebung zu bestimmen: alle Sorge auf den Herrn zu werfen. Gedanke und Ausdruck ist frei nach Ps. 55, 22 LXX gebildet. πᾶσαν τὴν μέριμναν eure ganze Sorge; alle einzelnen Sorgen einheitlich zusammengefaßt. μέριμνα nicht blos das,

1) Das ὑποτασσόμενοι der Rec. findet sich erst in *KLP al.*, und fehlt in ℵ*AB* Vulg. *al.*, wonach *Tischend.* u. *Gebh.* es getilgt haben.

was Sorge macht (*Hofm.*), sondern die Sorge selbst mit dem was Anlaß zu ihr gibt. Der Context weist auf die durch Trübsal erregte Sorge hin; doch zeigt πᾶσαν, daß auch andere Sorgen nicht ausgeschlossen sind vgl. Mtth. 6, 25. Phil. 4, 6. Leztere Stelle lehrt, worin das ἐπιρίπτειν bestehen soll. Die Begründung: denn Gott sorgt für euch (περὶ ὑμῶν in bezug auf euch) enthält eine trostreiche Verheißung. Dem μεριμνᾶν ist μέλει gegenübergestelt, nicht als *lenius quam* μέριμνα (*Beng.*), sondern weil nur μέλει αὐτῷ der göttlichen Providenz entspricht.

V. 8—14. Schlussermanung und Segensverheissung. Persönliches und Grüsse.

An die Ermanung, sich demütig aber auch vertrauensvoll unter die Hand Gottes zu beugen, reiht der Apostel schließlich noch die Manung zur Nichternheit und Wachsamkeit an, um den Anläufen des Teufels Widerstand zu leisten.

V. 8—10. **Die Schlussermanung.** — V. 9. „Seit nüchtern, wachet! Euer Widersacher der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe und suchet welchen er verschlinge.[1] V. 10. Dem widerstehet fest im Glauben, wissend, daß sich dieselben Leiden an euren Brüdern in der Welt vollziehen.“ — Zur Nüchternheit für das Gebet hat der Apostel schon 4, 7 vgl. 1, 13 ermant. Hier fügt er die Aufforderung zur Wachsamkeit (γρηγορήσατε vgl. 1 Thess. 5, 6) hinzu, in Hinsicht darauf, daß die schweren Schickungen Gottes von dem Satan benuzt werden, die Leidenden im Vertrauen auf Gott irre zu machen. Vgl. über diese Versuchungen des Satans Hiob 1, 6—12 u. 2, 1—10. Ὁ ἀντίδικος eig. der Widersacher vor Gericht, vgl. Mtth. 5, 25, im weiteren Sinn der Widersacher. διάβολος Uebersetzung des hebr. שָׂטָן ist erklärende Apposition zu ὁ ἀντίδικος, hier one Artikel, den es sonst gewönlich hat, in der Weise eines Eigennamens, vgl. *Winer* S. 118. Der Teufel benuzt die

1) Statt τίνα καταπίῃ in *A al.* Vulg. u. a. Verss. lesen *KLP* τινα καταπιεῖν (*Lchm.* τινά, *Tisch.* 8 u. *Gebh.* τίνα). *B* hat blos den Infinitiv one τινα u. ℵ τινα καταπιν, indem man ΠΙΝ statt ΠΙΗ las, also den Infinitiv, der dann τινά forderte. Die Lesart in *B* ist wol Correctur; man ließ τινα weg, weil es nicht zu dem Infinitiv paßte. Die Rec. (in *A*) erscheint als die natürlichere, und τινὰ καταπίῃ wird von den neueren Ausll. vorgezogen, aber von *Hofm.* τίνα καταπίῃ für zweifellos richtig erklärt, weil τινὰ καταπιεῖν sich ausnähme, als sei es dem Teufel nur um einen einzelnen zu tun. Dagegen meint *Huth.*, daß sie gerade deshalb verdächtig sei, weil sie als die natürlichere erscheint. — Bei der Lesart τίνα καταπιεῖν steht der Infinitiv in abhängigem Fragesatze statt des Conjunctivs nach späterer Gräcität; vgl. *Kühner* Gramm. II S. 590. Anm. 1.

die Leiden, welche zu anfechtender Sorge werden, dazu, die Leidenden in seine Gewalt zu bringen. Um diesen Versuchungen des Argen Widerstand zu leisten, fordert der Apostel zu Nüchternheit und Wachsamkeit auf. Nüchternheit ,eines von Sorgen unbeschwerten und eines von Hoffart unberükten Herzens' (*Besser*) ist wesentliche Bedingung für geistliche Wachsamkeit. Die Nüchternheit bewart sowol von niederdrückender Sorge, als auch von falscher Sicherheit oder zu starkem Vertrauen auf eigene Kraft, welches sich in von Gott verhängte Leiden nicht zu finden weiß. Ein Beispiel von zu großem Selbstvertrauen bietet Petrus in der Nacht, da er den Herrn verleugnete, Mtth. 26, 40 f. vgl. mit v. 33 u. 35. Den Teufel vergleicht der Apostel mit einem Löwen, der durch Brüllen seine Beute in Schrecken sezt, um sie zu packen und zu verschlingen, zur Andeutung der großen Gefar seiner Versuchungen. περιπατεῖ ζητῶν gehören zusammen, so daß die Vergleichung sich auf beides bezieht (*Steig.*). Das Trachten des Teufels geht darauf aus, die Schafe der Herde Gottes zu verschlingen d. h. die Gläubigen Christo zu entreißen und sie ins Verderben zu stürzen.

V. 9. Weil die Versuchung des Teufels so gefardrohend ist so gilt es seinen Anläufen fest im Glauben zu widerstehen. στερεοί gehört nicht zu ἀντίστητε (*Beng.*), sondern zu τῇ πίστει, Dativ der Sphäre, worauf das Prädicat eingeschränkt zu denken ist (*Winer* S. 202). Der Sinn ist nicht der, daß ihr Glaube ein fester sein soll, sondern daß sie mit der Festigkeit, die der Glaube gibt, widerstehen sollen; vgl. Ephes. 6, 16: τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως (*Wiesg.*). Den von εἰδότες abhängigen Infinitivsatz halten die meisten Ausll. für ein *accus. c. infin.*, statt der Construction mit ὅτι *seq. verb. fin.* Diese Annahme bestreitet *Hofm.* mit der Behauptung, daß εἰδέναι, wo es im N. T. mit dem Infinitiv construirt ist, die Bed. ,sich auf etwas verstehen' habe, und übersezt hiernach: ,indem ihr euch darauf versteht, für euren Christenstand den gleichen Leidenszoll zu entrichten, wie eure in der Welt befindliche Brüderschaft'. Aber weder für εἰδότες läßt sich diese Bedeutung aus den dafür angefürten Stellen 2 Petr. 2, 9. Phil. 4, 12. 1 Tim. 3, 5. Mtth. 7, 11. Luk. 11, 13. ,12, 36. Jak. 4, 17 als begründet erweisen, noch läßt sich für ἐπιτελεῖσθαι (Passiv oder Medium) die active Bedeutung: Zoll entrichten, mit τὰ τοῦ γήρως ἐπιτελεῖσθαι *Xenoph. Memor. IV, 8, 8* oder τον θάνατον ἐπιτ. (*Apol. 33*) begründen, weil das Verbum in beiden Stellen nicht activ, sondern medial gebraucht ist: die Beschwerden des Alters auf sich nehmen, den Tod über sich ergehen lassen. Außerdem hat *Hofm.* unbefugter Weise ,für euren Christenstand' eingeschoben und den Dativ τῇ ἀδελφότητι im Sinne einer Vergleichung genommen. — Die passive Bed. von ἐπιτελεῖσθαι vollendet, oder vollzogen werden, ist freilich hier nicht passend, aber gegen die mediale Bed. sich vollziehen läßt sich nichts Triftiges einwenden. Dazu paßt dann auch τῇ ἀδελφότητι als Dativ der Beziehung (nicht im Sinne von ὑπό beim Passiv). Warum aber dieser Participialsatz die Leser nicht an etwas erinnern soll, das zu wissen ihnen die Ertragung der Leiden erleichtern soll (*Hofm.*), dafür ist ein stichhaltiger Grund nicht

abzusehen. ‚Der Gedanke, daß die Brüder dieselben Leiden zu ertragen haben, dient zur Kräftigung des Widerstandes gegen den Teufel, da das Bewußtsein dieses gemeinsamen und gleichen Leidens mit allen christlichen Brüdern zum geduldigen Ausharren ermutigt‘ (*Huth.*). τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων statt τὰ αὐτὰ παθήματα ist gewält, um die Selbigkeit der Leiden zu betonen (*de W., Wiesg.* u. A.). ἐν τῷ κόσμῳ deutet auf den Grund der Leiden hin: ‚In der Welt dem Herschaftsgebiete des Argen kann und darf der Christ nichts anderes erwarten‘ (*Wiesg.*). Eine Hinweisung auf die ἀδελφότης, die der Herr bereits ἐκ τοῦ κόσμου zu sich genommen hat, liegt nicht darin. ἀδελφότης wie 2, 17.

V. 10 u. 11. **Segensverheissung.** — „Der Gott aller Gnade aber, der euch zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo berufen hat, nachdem ihr eine kleine Zeit gelitten, wird er selbst euch vollbereiten, festigen, kräftigen, gründen[1]. Sein ist die Herrlichkeit und die Macht in alle Ewigkeit. Amen.“ — Der Aufforderung, dem Teufel fest im Glauben zu widerstehen, entspricht die Verheißung, daß der Gott der Gnade alles tun wird, was sie bedürfen, um der Herrlichkeit teilhaftig zu werden. Wie in die Ermanung zur Nüchternheit und Wachsamkeit, um den Anläufen des Teufels zu widerstehen, sämtliche Ermanungen des Briefes zur Bewärung des Christenstandes auch in Trübsalen zusammengefaßt sind, so gewärt auch die Verheißung für alle Kämpfe dieses Lebens Trost und Kraft. ὁ θεὸς πάσης χάριτος der Gott, welcher alle Gnade, deren wir bedürfen, uns zuwendet, vgl. 2 Kor. 1, 3: θεὸς πάσης παρακλήσεως. Der Vers erhält keinen blosen Wunsch, sondern wie die Futura zeigen, eine Verheißung, die der Apostel auf die Tatsache der göttlichen Berufung gründet. ‚Der Anfänger wird auch der Vollender sein‘ (*Harleß* bei *Wiesg.*). Zu ὁ καλέσας ὑμᾶς κτλ. vgl. 1 Thess. 2, 12. ἐν Χριστῷ gehört zu dem durch ὑμᾶς εἰς κτλ. näher bestimten καλέσας (*de W., Wiesg., Huth., Schott*), in dem Sinne: da-

1) So lautet v. 10 nach dem von *Lchm., Tischend.* u. *Gebh.* hergestelten Texte, wärend *Luther* nach dem älteren Texte übersezt hat: ‚der Gott aber aller Gnade, der uns berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo Jesu, derselbige wird euch, die ihr eine kleine Zeit leidet, vollbereiten u. s. w.‘ — Aber das ἡμᾶς (nach καλέσας) ist nur durch *K*, einige Minusk., Vulg. u. Syr. bezeugt, wogegen ℵ*ABLP*, Minusk. u. Verss ὑμᾶς haben, welches von *de W., Wiesg., Huth., Schott* u. A. mit Recht für ursprünglich gehalten wird. — Nach Χριστῷ haben *AKLP* u. Verss. noch Ἰησοῦ, welches in ℵ*B* u. mehrern Minusk. fehlt und warscheinlich auch nur späterer Zusatz ist. — Auch das Pronomen ὑμᾶς hinter καταρτίσαι fehlt in ℵ*AB*, Minusk., Vulg. u. Syr., und ist warscheinlich auch unecht, aber dem Sinne nach aus dem vorausgegangenen ὑμᾶς zu suppliren. — Endlich findet sich statt der Futura der Optativ καταρτίσαι zwar in *KLP* u. Minuskeln, aber στηρίξαι, σθενώσαι, θεμελιώσαι nur in Minuskeln, wärend ℵ*AB*, und bei den folgenden Verben, alle Uncialen Futura haben. Obgleich nun der Optativ in änlichen Stellen, wie Röm. 15, 13. Hebr. 13, 21. 1 Thess. 5, 23 steht und auch hier passen könte, so ist er doch hier viel zu schwach bezeugt, und das Futurum entspricht auch dem Contexte besser als der Optativ.

durch daß er euch in die Gemeinschaft Christi gesezt hat. Gegen die Verbindung mit δόξαν ,die Herrlichkeit Gottes, zu der sie berufen sind, als die bezeichnend, welche er in Christo haben wird, mit dessen Offenbarung sie anhebt, um dann ewig zu währen' (*Hofm.*), hat schon *Huth.* richtig bemerkt: ,Gott hat die Herrlichkeit nicht erst in Christo, sondern er hat sie von Ewigkeit her, wiewol sie erst in Christo offenbar ist'. ὀλίγον (eine kleine Zeit, wie 1, 6) παθόντας ist mit καλέσας κτλ., nicht mit dem Folgenden zu verbinden. Gegen die leztere Verbindung spricht das Particip des Aorists, welches nicht übersezt werden kann: die ihr eine kleine Zeit leidet, sondern besagt: die ihr — gelitten habt. Das παθεῖν ist dem καταρτίσει *cet.* nicht gleichzeitig, sondern ihm voraufgegangen gedacht. Bei der Verbindung mit dem Vorhergehenden bezieht sich jedoch ὀλ. παθ. nicht auf καλέσας allein, sondern auch auf die δόξα θεοῦ, zu der sie berufen sind. Mit αὐτός wird ὁ θεὸς π. χάριτος nachdrucksvoll wiederaufgenommen. Auch die asyndetische Enumeration der vier Verba gibt der Verheißung besonderen Nachdruck — *ut sciamus, rarae esse difficultatis, curam nostram persequi* (*Calv.*, *Gerh.*). καταρτίζειν von ἄρτι ganz, fertig, in seiner Art vollkommen, heißt: fertig herstellen, ,vollbereiten' (*Luth.*), vgl. Luk. 6, 40. στηρίζειν festigen, stützen, um nicht umzuwanken; hier *ne quid nos labefactet* (*Beng.*); σθενοῦν, ein ἀπ. λεγ. stärken, σθένος Stärke, Kraft verleihen — *ut superetis vim omnem adversam* (*Beng.*); θεμελιοῦν gründen, um die in Christo verlangte Stellung unentwegt zu behaupten, vgl. Eph. 3, 18. Kol. 1, 23. — Dieser Verheißung entspricht die Doxologie: ,Ihm ist die Gewalt in Ewigkeit'. ,Er behält den Sieg über alles was wider ihn ist' (*Hofm.*). In dieser Fassung bildet dieser Lobpreis Gottes einen trostreichen Schluß des Briefes. Im älteren recipirten Texte lautet sie αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος κτλ. wie 4, 11; aber ἡ δόξα καὶ fehlt in *AB* und ist warscheinlich nur aus jener Stelle zugesezt.

V. 12–14. **Persönliches, Grüsse und Segenswunsch.** — V. 12. „Durch Silvanus, (der) euch der treue Bruder (ist), wie ich erachte, habe ich mit wenigem geschrieben, ermanend und dabei bezeugend, daß dies warhaftige Gnade Gottes sei, darinnen ihr stehet." — Σιλουανός (hier u. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1 u. 2 Kor. 1, 19) ist nur eine andere Namensform für Σίλας, wie in Act. 15, 15. 22 u. ö. bis 18, 5 der Prophet der Jerusalemischen Christengemeinde hieß, welcher mit Paulus und Barnabas den Beschluß des Apostelconcils über die Aufnahme der gläubigen Heiden in die Christengemeinde nach Antiochia überbrachte (Act. 15, 22. 32), sodann den Paulus auf der zweiten Missionsreise durch Kleinasien nach Macedonien begleitete (Act. 15, 40. 16, 19. 25. 17, 4), in Beröa aber, als Paulus flüchten mußte, einige Zeit zurückblieb (Act. 17, 10. 14) und erst in Korinth wieder mit ihm zusammentraf und dort für das Evangelium tätig war (2 Kor. 1, 19). Von dieser Zeit an wird er in der Ap.gesch. nicht weiter erwänt, so daß sich nicht angeben läßt, wann und wo er mit Petrus in Verbindung getreten ist. Da Silvanus als Begleiter des Apostels Paulus auf dessen zweiter Missionsreise von Lykaonien an in Galatien und Phrygien bis

Troas hin sich an der Verkündigung des Evangeliums beteiligte, so war er vielen Gliedern der Gemeinden, an welche Petrus seinen Brief richtete, persönlich bekant. Mit dem Prädicate τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ konte ihn also Petrus wol nicht den Gemeinden erst empfehlen und nicht sagen wollen, daß er ihn als solchen erprobt habe; vielmehr konte er damit nur andeuten, daß derselbe sich auch ihnen bei der Ueberbringung des Briefes in der angegebenen Eigenschaft bewären werde; doch gewiß nicht in der Beziehung, daß er — wie *Hofm.* meint — ‚es nicht an sich werde fehlen lassen, den Brief überall hin zu verbreiten, wo er gelesen werden solle', um den Gemeinden die Mühewaltung, den Brief durch Abschriften zu vervielfältigen, nicht zuzumuten. Für die Ermittlung der Absicht, in welcher Petr. den Silvanus ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ nent, haben wir zunächst die Stellung des ὑμῖν zwischen dem Namen und dem Prädicate in Betracht zu ziehen. Für die Annahme, daß es zu ἔγραψα gehöre, hat man die Stelle Hebr. 6, 11: ποικίλοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα angefürt; allein damit wäre etwa nur die Stellung des ὑμῖν vor ὡς λογίζομαι gerechtfertigt, aber nicht die Einschiebung des ὑμῖν zwischen Σιλ. und τ. πιστοῦ ἀδελφοῦ, die ganz anderer Art ist. Ebenso wenig läßt sich die Beziehung zu ἔγραψα mit der Bemerkung begründen, daß ὑμῖν für ἔγραψα nicht fehlen könne, denn unentbehrlich ist es da nicht, und läßt sich bei ἔγρ. leichter entbehren, als ὑμᾶς bei καταρτίσει v. 10, wo es aus dem Contexte supplirt werden muß, wärend ὑμῖν hier bei ἔγραψα nicht notwendig war, da Petrus den Brief, welchen Silvanus überbringen solte, nur für die in der Ueberschrift genanten Gemeinden bestimt hatte. — Nach der Stellung zwischen dem Namen des Ueberbringers und dem ihn gegebenen Prädicate konte Petrus den Silvanus nur den Gemeinden an die er schrieb, als einen Bruder empfehlen, der sich ihnen auch bei der Ueberbringung des Briefes als πιστός erweisen werde, selbstverständlich nicht durch Besorgung von Abschriften für die Verbreitung in allen Gemeinden, die ihn lesen solten, sondern dadurch, daß er ihnen das, was der Apostel mit wenigem geschrieben, mündlich bezeugen und wo nötig verdeutlichen und weiter darlegen werde.

Das ὡς λογίζομαι ‚wie ich erachte' drükt nicht eine unsichere Vermutung aus, vgl. Röm. 3, 28. 8, 18. Hebr. 11, 19, und kann nach seiner Stellung sowol zum Vorhergehenden als zum Nachfolgenden gezogen werden. Doch ist es warscheinlich zum Vorhergehenden zu ziehen, da Petrus schwerlich sagen wolte, daß er sein Schreiben ‚hinsichtlich der Wichtigkeit des Gegenstandes und des Verlangens seines Herzens' nur kurz erachte; wol aber konte er es für nötig halten, das mit πιστοῦ ἀδελφοῦ über Silvanus ausgesprochene Urteil zu erläutern. δι' ὀλίγων = διὰ βραχέων Hebr. 13, 22: mit wenigem oder in der Kürze. Der Aor. ἔγραψα geht auf den vorliegenden Brief, den Petrus abzuschließen im Begriff steht, wie Philem. v. 19 u. 22; nicht auf einen früher geschriebenen, nicht auf uns gekommenen, wie *Erasm.*, *Grot.* u. A. meinten. Die Particip. παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν κτλ. deuten den Inhalt und Zweck des Briefes an, der wesentlich Ermanungen enthält mit teils vorausgeschikter, teils eingeflochtener Bezeugung, daß der Gnadenstand der Leser

warhafte Gnade Gottes ist. ἐπιμαρτυρεῖν, als Activum in der biblischen Gräcität ἁπ. λεγομ., heißt: dazu, dabei zeugen, bezeugen, und drükt aus, daß παρακαλεῖν den eigentlichen Zweck des Briefes bildete und damit zugleich das Bezeugen ihres Christenstandes als des waren verbunden ist. Unerweislich ist *Bengel*'s Erklärung: *Petrus insuper testatur*, mit der Erklärung: *testimonium per Paulum et Silam audierant pridem;* und unbegründet *Hofm.*'s Deutung: ‚der Apostel sage damit den Lesern, daß er sie nicht etwas neues lehren, sondern nur etwas bezeugen wolle, wovon vorauszusetzen sei, daß sie es selbst schon wissen und glauben. — ταύτην *sc.* χάριν erhält seine nähere Bestimmung durch den Relativsatz εἰς ἥν στῆτε: ‚daß diese Gnade in welcher ihr stehet, ware oder warhaftige Gnade Gottes ist‘. χάριν τοῦ θεοῦ nicht *doctrina evangelica* (*Gerh.*), sondern die Gnade als göttliche Gabe, in welche die Leser durch den Glauben eingetreten sind und in der sie stehen, also ihr Gnadenstand. ἀληθής war, warhaftig im Gegensatz nicht gegen Irrlehre, sondern gegen Zweifel am wirklichen Besitz der Gnade. εἰς ἥν ἑστήκατε in welche ihr euch gestelt habt und darin ihr stehet. Statt der durch *KLP al.* bezeugten Rec. ἑστήκατε haben *Lchm., Tisch. 8* u. *Gebh.* aus ℵ*AB* στῆτε (*aor. II conjunct.*) aufgenommen. Diese Lesart hält aber *Hofm.* für ‚unmöglich, weil eine solche Ermanung ἐν ῇ fordern würde, da hier nicht die dem Stehen vorausgehende Bewegung des Eintretens, sondern das Stehen in ihr die Voraussetzung der Ermanung wäre‘. Aber der Satz enthält keine Ermanung; denn στῆτε kann nicht Imperativ sein, sondern eine Aussage, bei der στῆτε sich von ἑστήκατε nur so unterscheidet, daß bei dem Perfecte der Ton auf der Vorstellung der Ruhe, des Standes, in welchen die Leser eingetreten sind, liegt, beim Aoriste dagegen die Vorstellung der Bewegung in den Stand hin, als zeitlicher Act vorwaltet, wonach εἰς ἥν στῆτε zu übersetzen ist: in welche ihr euch gestelt habt oder eingetreten seid. Nur die Wal des Conjunctivs könte auffallen, erklärt sich aber aus dem Gebrauch des Conjunctivs in Relativsätzen, wenn die attributive Bestimmung eine vorgestelte, von Umständen bedingte ist (*Kühner* Gr. II §. 559), wonach εἰς ἥν στῆτε den Sinn ausdrükt: in welche ihr nach meiner Ansicht euch gestelt habt.

V. 13 u. 14. „Es grüßen euch die Miterwälte in Babylon und Markus, mein Son. Grüßet einander mit dem Kuß der Liebe. Gnade sei euch allen, die in Christo sind“. — Die Meinung, daß ἡ συνεκλεκτή die Frau des Petrus sei (*Beng. Mayerh.* u. A.), auf die man nur wegen des folgenden ‚Markus mein Son‘ verfallen ist, kann als antiquirt betrachtet werden. Selbst wenn μου dazu gezogen werden könte, würde συνεκλεκτή nicht eheliche sondern christliche Gemeinschaft bezeichnen. Auch ἐν Βαβυλῶνι paßt nicht für die Frau des Petrus. συνεκλεκτή ist nach ἐκλεκτοῖς 1, 1 zu erklären. Wie der Apostel in der Grußüberschrift die Gemeinden, an die er schreibt, ἐκλεκτοί genant hat, so bezeichnet er hier die Christengemeinde in Babylon als συνεκλεκτή, wozu schon *Oecum., Vulg.* u. Cod. Sinait. ἐκκλησία, *ecclesia* ergänzt haben. Das συν steht in bezug auf die Gemeinden, an welche Petrus den Gruß be-

stelt. — Hinsichtlich der alten Streitfrage, ob Βαβυλών die bekante Stadt dieses Namens am Euphrat ist, also Petrus von dort aus geschrieben hat, oder ob der Name hier wie Apok. 14, 8. 18, 2. 10 symbolisch-allegorische Bezeichnung der Weltstadt Rom sei, haben wir uns schon S. 25 f. für die erste Ansicht entschieden und den Gründen, mit welchen noch neuere Ausll., *Wiesinger, Hofmann* u. A. die symbolische Deutung zu rechtfertigen gesucht haben, keine Beweiskraft zuerkennen können, weil der Apostel in einer einfachen Grußbestellung sich dieser symbolischen Bezeichnung nur hätte bedienen können, wenn dieselbe zur Zeit unter den Christen ganz gebräuchlich gewesen wäre, wofür es aber an jedem Zeugnisse fehlt. Bei Μάρκος verstehen die meisten Ausll. die Bezeichnung ὁ υἱός μου nicht von einem leiblichen, sondern einem geistlichen Sone des Apostels, nämlich von dem aus der Apostelgeschichte bekanten Begleiter des Apostels Paulus, *Johannes Markus,* den Petrus, da er im Hause seiner Mutter Maria bekant war (Act. 12, 12 ff.), zum Christentum bekehrt hatte. ‚Die Ansicht, daß Petrus einen leiblichen Son dieses Namens meine (*Beng., Hotting., Jachm.*), hätte nur dann etwas für sich, wenn συνεκλεκτή Bezeichnung der Frau des Apostels wäre‘ (*Huth.*).

Mit der Aufforderung v. 14: Grüßet einander mit dem Kuß der Liebe (v. 14) wird der Schluß des Briefes eingeleitet. Mit änlichen Formeln pflegt Paulus seine Briefe zu schließen, vgl. Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 K. 13, 12. 1 Thess. 5, 20; nur schreibt Paulus constant ἐν ἁγίῳ φιλήματι statt ἐν φιλήματι ἀγάπης, was aber keinen sachlichen Unterschied begründet; denn ἅγιον φίλημα heiliger Kuß ist der christliche Bruderkuß, den die Gemeindeglieder zur Bezeugung ihrer brüderlichen Liebe einander geben sollen. — Auch der Segenswunsch: „Friede euch allen, die in Christo sind“, ist änlich denen in den Briefen Pauli, nur daß Paulus durch Hinzufügung teils von ἀγάπη (1 Kor. 16, 22 f.) teils von εἰρήνη (Ephes. 6, 23 u. 24) den Wunsch verstärkt und durch andere Zusätze erweitert. — In der Rec. ist zu Χριστῷ noch Ἰησοῦ zugesezt nach *ℵKLP al.* Dieser Zusatz fehlt in *AB, Syr., Aethiop.* und ist von *Tischend.* u. *Gebh.* weggelassen worden. Ebenso das ἀμήν, das nicht nur in *AB* sondern auch in mehrern Minuskeln fehlt, und wol nur für die Vorlesung des Briefs im Gemeindegottesdienst zugesezt worden ist.

Der zweite Brief des Petrus.

EINLEITUNG.

§. 1. Inhalt, Zweck und Einheit des Briefs.

1. Inhalt. Der Brief begint nach der Grußüberschrift (1, 1 u. 2) mit der Manung an die Leser, in Erwägung dessen, daß ihnen vermöge göttlicher Kraft alles zum Leben und zur Gottseligkeit Dienende, und mittels der Erkentnis unsers Gottes und Herrn Jesu die köstlichen Verheißungen, der göttlichen Natur teilhaft zu werden, geschenkt sind, allen Fleiß darauf zu wenden, jede aus dem Glauben fließende Tugend zu beweisen, und ihre Berufung und Erwälung fest zu machen, daß ihnen der Eingang in das ewige Reich unsers Herrn und Heilandes dargereicht werde (v. 3—11). Obgleich sie dieses wissen und in der ihnen überlieferten Warheit befestigt seien, erachte er, Petrus, eingedenk des raschen Todes, welchen der Herr ihm eröffnet habe, es für seine Pflicht, sie daran zu erinnern, um ihnen nach seinem Abschiede ein bleibendes Gedächtnis der Ermanung zu hinterlassen (v. 12—15). Denn er gehöre ja zu denen, welche Christi Macht und Zukunft als Augenzeugen seiner Majestät geschaut und die ihn als den Son, an welchem Gott Wolgefallen habe, bezeugende himmlische Stimme gehört haben (v. 16—18). Zur Bestätigung dessen diene das prophetische Wort, auf welches wol zu achten sei als auf eine Leuchte, die an einem dunklen Ort scheinet, bis der Tag anbricht; da die Propheten nicht nach selbsteigener Deutung, sondern als Menschen vom heiligen Geiste getrieben geredet haben (v. 19—21).

Solcher Erinnerung bedarf es aber, weil, wie im Volke Israel falsche Propheten auftraten, so auch in der christlichen Gemeinde falsche Lehrer sich finden werden, welche Spaltungen einfüren und den Herrn, der sie erkauft hat, verleugnend Viele durch Schwelgereien verlocken und in Habsucht mit erdichteten Worten verfüren, aber dem von längsther drohenden Gerichte nicht entgehen werden (2, 1—3). Denn wie Gott der sündigenden Engel nicht verschont, sondern sie mit Banden der Finsternis in der Hölle zum Gericht aufbehalten hat, wie

er das gottlose Geschlecht der alten Welt in der Sintflut vertilgt, aber den gerechten Noah bewaret hat, wie er Sodom und Gomorrha mit Feuer vernichtet und den gerechten Lot aus der Qual seiner ruchlosen Umgebung erlöset hat: so weiß er die Frommen aus der Anfechtung zu erretten, die Ungerechten aber für den Tag des zukünftigen Gerichts zu behalten (v. 4–9). Allermeist aber die Lügenlehrer, die in Vermessenheit die geistigen Mächte verlästern, wie unvernünftige Tiere den sinnlichen Lüsten frönen, in Wollust und Habgier die Gemeinde ausbeuten und mit hochtrabenden Worten Freiheit verheißen, wärend sie selbst Knechte des Verderbens sind, und sich in die Befleckungen der Welt, denen sie durch die Erkentnis des Herrn entflohen waren, wiederum verstrikt haben, so daß mit ihnen das Lezte ärger denn das Erste geworden ist (v. 10—22).

Nach dieser Ausfürung dessen, was ihn vor seinem Tode bewegt, mit diesem Briefe den Lesern ein bleibendes Gedächtnis seiner Ermanung zu hinterlassen, bemerkt er 3, 1 im Rückblick auf 1, 5, daß er mit diesem wie mit dem früheren Briefe nichts anderes beabsichtige, als ihren lauteren Sinn wachzurufen, daß sie dessen, was die Propheten geredet, und dessen was ihre Apostel ihnen als heiliges Gebot des Herrn und Heilandes verkündigt haben, eingedenk bleiben (v. 1—3). Dabei sollen sie aber vor allem erkennen, daß gegen Ende der Tage Spötter kommen, die nach ihrem Gelüste wandelnd, über die Verheißung der Zukunft des Herrn spotten werden und sprechen: Seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles so, wie es vom Anfang der Schöpfung war (v. 4). Aber diese Menschen wollen nicht wissen, daß Gott schon einmal der durch sein Wort aus Wasser und vermittelst Wassers gestalteten Erde ein Ende gemacht und die damalige Welt durch Ueberflutung verderbt hat, jezt aber Himmel und Erde durch dasselbe Wort für das Feuer auf den Tag des Gerichts und des Verderbens der gottlosen Menschen aufbewaret werden. Hierbei sei aber eins nicht zu vergessen, daß der Unterschied von langer und kurzer Zeit für Gott nicht besteht und der Verzug des Gerichts seinen Grund in der göttlichen Langmut hat, die alle zur Buße leiten soll (v. 5—9). Ausbleiben wird aber der Tag des Herrn nicht, sondern unversehens kommen, an welchem die Himmel zergehen, die Elemente in Feuer schmelzen und die Erde und alle Menschenwerke verbrennen werden (v. 10). Um so mehr sollen die Leser darauf bedacht sein, mit heiligem und gottseligem Wandel sich für diesen Tag zu bereiten und auf eine neue Welt, in welcher Gerechtigkeit wonen wird nach der Verheißung, wartend mit allem Fleiße darnach trachten, unsträflich erfunden zu werden, und die Zeit der göttlichen Langmut als eine Zeit des Heils zu benutzen (v. 11—15^{b}). — Dies habe ihnen auch der geliebte Bruder Paulus geschrieben in seinen Briefen, in welchen manches schwer verständlich sei, und von Unwissenden und Unbefestigten zu ihrem eigenen Verderben verdreht werde (v. 15^{b} u. 16). Dies vorherwissend sollen die Leser auf ihrer Hut sein, daß sie sich nicht durch den Irrtum zuchtloser Leute mit fortreißen lassen und aus ihrem festen Glaubens-

stand entfallen, sondern in der Gnade und Erkentnis unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi zunehmen (v. 17 u. 18).

Zweck. Aus der Schlußermanung 3, 17 f. ergibt sich, daß Petrus mit diesem Brief den Zweck verfolgte, die Christen, an welche er denselben richtete, auf die nicht ausbleibende Gefar, daß zuchtlose Leute sie verfüren und von ihrem festen Glaubensstande abwendig machen könten, hinzuweisen und sie gegen diese Gefar durch Befestigung in der Gnade und Erkentnis des Herrn und Heilandes Jesu Christi zu schützen. Auf diese Absicht des Schreibens deutet schon in der Zuschrift 1, 1 die Bezeichnung der Leser als solche, die mit ihm gleichwerten Glauben haben, hin; ebenso der Hinweis im Eingange des Briefs sowol auf die Heilsgüter, welche ihnen durch die Erkentnis Gottes und Christi geschenkt worden, als auch auf die Verheißungen, durch welche sie θείας κοινωνοὶ φύσεως werden, wenn sie dem in der Welt herschenden Verderben entflohen mit allem Eifer sich der Tugenden befleißigen, in welchen der Glaube sich als lebendig und fruchtbar erweisen müsse, um vor dem Fallen bewart zu sein und den Eingang in das ewige Reich Jesu Christi zu erlangen (1, 3–11). Diese Warheit den Lesern in Erinnerung zu bringen, dazu veranlaßt aber den Apostel besonders die Voraussicht, daß nach seinem Tode Lügenlehrer in der Gemeinde auftreten werden, welche die Macht und Zukunft des Herrn, deren Herrlichkeit er geschaut, verleugnen und die nicht befestigten Seelen im Glauben irre machen werden, und dazu noch in der lezten Zeit Spötter sich gesellen werden, welche die Verheißung der Zukunft Christi, weil dieselbe in göttlicher Langmut verzieht, als nicht in Erfüllung gehend verspotten werden. — Um die Gemeinde gegen die nach seinem Tode bevorstehende Gefar der Verfürung durch Befestigung im Glauben der erkanten Warheit möglichst zu sichern, dazu dient auch sowol die ausfürliche Schilderung der Irrlehrer als lasterhafter, den sinnlichen Gelüsten frönender Menschen, die troz ihrer stolzen Verheißungen von Freiheit doch Knechte des Verderbens sind, mit der wiederholten Betonung, daß sie dem Gericht des Verderbens nicht entgehen werden, als auch die Widerlegung der Spötter mit dem Hinweis auf den Untergang der alten Welt in der Sintflut, und auf den Irrtum, das göttliche Walten nach menschlichem Zeitmaße bestimmen zu wollen, sowie die bestimte Ankündigung, daß der Tag des Herrn zwar in göttlicher Geduld verzieht, aber plötzlich und unversehens kommen werde, um die gegenwärtige Welt in Feuer zu vernichten, und die Erwartung einer neuen Welt, in welcher Gerechtigkeit wonen wird, zu erfüllen.

Einheit. Mit Ermanung zum christlichen Wandel begint der Brief und mit ebensolcher Ermanung schließt er. Wie der ganze Inhalt diesem praktischen Zwecke untergeordnet ist, so fehlt es ihm auch nicht an innerer Einheit und geordnetem Gedankenfortschritt. Der Vorwurf einer unbeholfenen und unlogischen Entwicklung (*Mayerh.*) zeigt nur die Unfähigkeit des Kritikers, den woldurchdachten, klaren und festen Gang der Gedankenentwickelung zu erfassen. Wie schon in der Gruß-

überschrift den Lesern Mehrung der χάρις καὶ εἰρήνη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν gewünscht wird, so schließt der Brief mit der Manung: αὐξάνετε ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (3, 18). Das Wachstum in der Gnade hat seine Vermittelung in der Erkentnis (γνῶσις, ἐπίγνωσις) unseres Gottes und Heilandes, die als Heilsbedingung einerseits mit der Erkentnis Gottes als des Berufenden (1, 3 f.), andererseits mit der Erkentnis der christlichen Warheit als der ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης (2, 21) Hand in Hand geht. ‚Theoretisch und praktisch zugleich, wie sie ist, bildet sie den Mittelpunkt des christlichen Lebens; sie ist Vermittelung der Wirksamkeit Gottes im Menschen und dadurch die höchste Gemeinschaft mit Gott 1, 3. 4‘ (*Brckn.*); sie hilft, den Befleckungen vonseiten der Welt zu entfliehen (2, 20), sie fördert die Betätigung des Glaubens in christlichen Tugenden (1, 11). Der Gegenstand der Erkentnis Jesu Christi ist hauptsächlich die δύναμις καὶ παρουσία des erhöhten Christus (1, 16), wie denn auch die wertvollen ἐπαγγέλματα, die uns durch die Erkentnis des διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς berufenden Gottes geschenkt sind, auf das Reich und die Zukunft Christi sich beziehen (1, 3. 4. 3, 4. 13). Diese im Eingange des Briefs entwickelten Gedanken bereiten die Warnung vor den Irrlehrern vor, und die Hervorhebung des Gedankens, daß uns τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν geschenkt sei (1, 3), sowie die Ermanung zur Darreichung der christlichen Tugenden (1, 5—11) zielen auf die Schilderung der Irrlehrer hin, welche den ἀσελγείαις frönen und durch welche die ὁδὸς τῆς ἀληθείας gelästert wird (2, 2), wie auch die Betonung der ἐπαγγέλματα (1, 4) und die Hinweisung auf die Verklärungsgeschichte als Zeugnis für die δύναμις καὶ παρουσία Christi (1, 16—18) auf die Vorhersagung des Auftretens der die Parusie leugnenden ἐμπαῖκται (3, 3) hinzielen. Dies erkent *Huth.* richtig an, obwol er es ‚auffallend‘ findet, ‚daß sich das ganze 2. Cap. auslösen läßt, one daß der Gedankengang dadurch Schaden litte‘. Denn — so begründet er dies — ‚da die Spötter als Menschen bezeichnet werden, welche κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας wandeln (3, 3), so lassen sich die sittlichen Ermanungen, welche durch 1, 3. 4 eingeleitet werden und worauf durch 3, 12 (?) zurückgewiesen wird, auch auf diese beziehen, und wenn sich auch 2, 1 durch die Worte ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ eng an 1, 19—21 anknüpft, so schließt sich hieran nicht minder das μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν (3, 2) an‘. Daher könte man vermuten, daß Cap. 2 erst später eingefügt sei, entweder vom Briefsteller selbst oder von einem Späteren. Doch weist er diese Vermutung mit der Bemerkung ab, daß durch Cap. 2 die Einheit des Ganzen nicht gestört werde. Allein wäre diese Vermutung so begründet, wie *H.* meint, so würde die ursprüngliche Einheit des Briefes zweifelhaft bleiben. Geht man aber näher auf die Sache ein, so zeigt sich, daß die von *H.* angefürten Bedenken ganz unerheblich sind. Daraus, daß in 3, 12 (? soll wol v. 11 sein) auf die durch 1, 3 f. eingeleitete sittliche Ermanung zurückgewiesen wird, ergibt sich gar kein Grund, die Zugehörigkeit des 2. Cap. zum ursprüng-

lichen Briefe zu bezweifeln. Und bei der Behauptung, daß μνησθῆναι τῶν προειρημένων *cet.* (3, 3) sich nicht minder eng als die Worte ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται *cet.* (2, 1) an 1, 19—21 anschließen, hat *H.* den Zusammenhang der aus 3, 2 angefürten Worte mit 3, 1 außer Acht gelassen. Wenn nämlich Petrus 3, 1 sagt, daß er in diesem zweiten Briefe wie schon im ersten durch Erinnerung an die von den Propheten vorher verkündeten Worte und an das heilige Gebot der Apostel den lauteren Sinn der Leser erwecken wolle, so knüpft er damit keineswegs so eng an den Inhalt von Cap. 1 an, daß Cap. 2 dabei außer Betracht bliebe, sondern er nimt damit nur das in Cap. 1 Gesagte wieder auf, um zu einem bisher noch nicht näher besprochenen Punkt, nämlich zur Widerlegung dem Spötter, welche die Parusie Christi leugneten, überzugehen. Auch weist er in 3, 2 nicht blos auf das prophetische Zeugnis 1, 19—21 zurück, sondern zugleich auf das heilige Gebot der Apostel, von dem, wie er 2, 21 gesagt, die in c. 2 geschilderten Irrlehrer sich abgewendet und den erkanten Weg der Gerechtigkeit verlassen haben. Dieses Gebot der Apostel hat er zwar schon in c. 1, 5—9 den Lesern ins Gedächtnis gerufen; aber ein Motiv für diese Erinnerung ist weder aus dem ersten noch aus dem dritten Cap. zu erkennen. Das Motiv für die Betonung des heil. Gebotes der Apostel neben den von den Propheten vorher verkündigten Worten liegt nur in der Warnung vor den Irrlehrern in c. 2 vor. Demnach kann dieses Cap. in dem Briefe von jeher nicht gefehlt haben. — Dazu komt, daß in 1, 16 als Inhalt der apostolischen Verkündigung die δύναμις καὶ παρουσία Christi und zum Belege hiefür die auf dem Berge der Verklärung geschaute μεγαλειότης desselben betont ist. Für die Betonung der δύναμις würde, falls Cap. 2 nicht ursprünglich wäre, die Veranlassung fehlen, da in Cap. 3 nur von der Parusie Christi die Rede ist. Die δύναμις kann also nur in bezug auf die Irrlehrer genant sein, von welchen Cap. 2, 2 ausdrücklich erwänt ist: τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι; 2, 10: κυριότητας καταφρονοῦντες, und ‚deren unsittliches Treiben überhaupt Verleugnung der δύναμις Christi ist‘ (*Wiesg.*). Wenn also Petrus in 1, 16 die δύναμις καὶ παρουσία Christi als Inhalt des apostolischen Zeugnisses hervorhebt, so hatte er dabei nicht etwa blos die Spötter im Sinne, welche die Wiederkunft des Herrn und das Ende der gegenwärtigen Welt leugneten (c. 3), sondern auch, und zwar in erster Linie die Lügenlehrer, deren heilloses Treiben er in c. 2 als Verleugnung der Macht und Herschaft Christi schildert, um die Gläubigen gegen diese Verfürung durch Befestigung in der Erkentnis des Herrn Jesu Christi zu schützen.

Hieraus ergibt sich aber nicht nur der enge Zusammenhang des zweiten Cap. mit dem ersten, sondern auch die einheitliche Verknüpfung des dritten mit den beiden vorhergehenden. — Auf einen Zusammenhang der Spötter (c. 3) mit den Irrlehrern und Verfürern (c. 2) weist schon Cap. 3, 4 im Vergleiche mit c. 2, 10 u. 18 hin, nämlich die Bezeichnung der Spötter als solche, die κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας wandeln (3, 4), verglichen mit den Aussagen über die Irrlehrer, daß

sie ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ wandeln (2, 10) und ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς, ἀσελγείαις die der Verirrung der Heiden kaum Entronnenen verlocken. Die Sinnesrichtung Beider — bemerkt *Wiesg.* richtig — ,ist offenbar dieselbe, und man solte wol glauben, daß die Leugnung der Herschaft Christi, gepaart mit grundsätzlichem Misbrauch der sinnlichen Welt (c. 2), von selbst auch zur Leugnung der Parusie füren mußte'. Daher hat *Brckn.* S. 120 mit *Dietl.* u. A. die Leugnung der Wiederkunft Christi nur als die andere Seite der in c. 2 geschilderten Häresie gefaßt und bemerkt: ,Die ψευδοδιδάσκαλοι (3, 17 ἄθεσμοι) schildert der Verf. teils theoretisch als Leugner der auf die Erlösung begründeten Herschaft (2, 1 ff. entsprechend der δύναμις 1, 16) des erhöhten Christus, und als auf oberflächlicher Welterfarung (und Schriftverdrehung 3, 16) sich stützende Spötter wider seine Wiederkunft und die damit verbundenen Weltveränderungen (3, 4 ff. entsprechend der παρουσία 1, 16), teils praktisch als solche, welche die göttliche Warheit (ὁδὸς τῆς ἀληθείας 2, 2) und Himmlisches lästernd (2, 10–12), die Freiheit vorwendend (2, 19), in üppiges Leben versunken (2, 13), von Habsucht geleitet (2, 11), Aufgeblasenheit redend (2, 16), den rechten Weg verlassen haben (2, 15 f.), trügerisch (2, 17) Unbefestigte verfüren (2, 14. 18) und dem Gericht unausbleiblich verfallen (2, 3—9. 17), sich selbst das Verderben bereiten (2, 12. 19), um so mehr da ein Rückfall ihre Schuld vergrößert (2, 20–22)'. Diesen beiden Seiten stehe die ἐπίγνωσις τοῦ κυριοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (1, 8. 2, 20. 3, 18) prinzipiell entgegen; der ersten mehr nach ihrer theoretischen Seite und weil sie eben die rechte Einsicht in die Herschaft und Wiederkunft Christi ist, der zweiten mehr nach ihrer praktischen als Einsicht in die ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης (2, 21). — Aber wenngleich — wie auch *Wiesg.* meint — die Spötter demselben Kreise angehören, wie die in c. 2 geschilderten Irrgeister, so ist doch in dem Briefe nicht blos dieser Zusammenhang nicht angedeutet, sondern mit den Worten: „dies zuvor erkennend, daß ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν Spötter kommen werden" (3, 3), die Häresie c. 3 deutlich von dem in c. 2 geschilderten Treiben der Irrlehrer unterschieden, und als eine solche bezeichnet, die erst, wenn die verheißene Wiederkunft des Herrn länger verzieht, hervortreten und als theoretische Rechtfertigung des Lasterlebens in sinnlichen Lüsten den Höhepunkt der Verfürung zum Abfall von der erkanten christlichen Warheit bilden wird.

Daher läßt sich auch aus der Einfürung dieser Spötterei mit dem an 1, 20 erinnernden τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες nach Erwänung des Zweckes beider Briefe (3, 1 u. 2), nicht mit *Hofm.* S. 124 die Folgerung ziehen, daß der Apostel nicht schon von vornherein vorgehabt habe, die Leser dagegen zu verwarnen, sondern erst als er sich bereits zu schließen anschickte, über der Wendung zum Schlusse darauf gekommen sei, indem er erst da, wo er als Zweck seiner beiden Briefe die Erinnerung bezeichnete, daß sie dessen eingedenk seien, was die Propheten geredet und ihre Apostel ihnen als des Herrn Jesu Christi Geheiß verkündigt haben, ,der Gedanke sich ihm aufdrängte, daß das prophetische

wie das apostolische Wort für diejenigen Kraft und Bedeutung verliere, die an dem Einen irre werden, daß ein für die Frommen verheißungsvolles, für die Gottlosen verderbenbringendes Ende der Dinge zu erwarten stehe'. Denn diesen Gedanken hat er ja bereits früher ausgesprochen, indem er einerseits die Ermanung, mit allem Fleiße die Berufung und Erwälung fest zu machen, mit der Verheißung verstärkte, daß ihnen der Eingang in das ewige Reich unsers Herrn und Heilandes reichlich werde dargereicht werden (1, 10 f.), andererseits in c. 2 wiederholt hervorhebt, daß die der Unsittlichkeit frönenden Irrlehrer dem Gericht der ἀπώλεια unausbleiblich verfallen werden (vgl. 2, 3. 9. 12. 17. 20 f.). Außerdem deutet auch, wie schon bemerkt, die Betonung der παρουσία Christi 1, 16 darauf hin, daß er von vornherein schon außer den die δύναμις des Herrn verleugnenden Irrlehrern auch das Auftreten von Spöttern über die Zukunft des Herrn ins Auge gefaßt hatte. Demnach bezwekt er mit der Art und Weise, wie er die Spötter einfürt und dann widerlegt, nur, die Leser auf die große Gefar aufmerksam zu machen, welche die Leugnung der Parusie ihnen bringen wird. Diese Gefar soll sie antreiben, mit allem Fleiße der prophetischen Verkündigung und des Gebotes der Apostel eingedenk zu sein und der Erfüllung der Verheißung, daß der Tag des Herrn unversehens kommen und das Ende des gegenwärtigen Weltbestandes bringen werde, zu warten, um unbeflekt und untadelig vor ihm in Frieden erfunden zu werden (3, 12. 14).

§. 2. Zeit und Ort der Abfassung und Authentie des Briefs.

1. **Zeit und Ort der Abfassung.** — Hinsichtlich der *Abfassungszeit* ergibt sich aus den Worten: ‚dies ist schon der zweite Brief, den ich euch schreibe' (3, 1), daß Petrus diesen zweiten Brief nicht lange nach dem ersten geschrieben hat an dieselben Gemeinden, an welche er den ersten gerichtet hatte. Wenn nun der erste, wie wir S. 29 ff. zu zeigen versucht haben, kurz vor der im Herbst des J. 64 in Rom ausgebrochenen Neronischen Christenverfolgung verfaßt worden, so ist der zweite erst einige Zeit nach jenem Ereignisse abgefaßt. Genauer läßt sich die Zeit nicht bestimmen, da weder das Todesjar des Apostels Petrus feststeht (s. S. 9), noch die Andeutung, daß er noch vor Ablegung seiner Leibeshütte, die zufolge der vom Herrn ihm gemachten Eröffnung rasch erfolgen werde, den Lesern ein schriftliches Zeugnis von der ihnen überlieferten Warheit zu hinterlassen für nötig erachte (1, 13), zu der Annahme berechtigt, daß er bald nachher den Tod erlitten habe. Unsicher ist auch der aus der Erwänung der Briefe des geliebten Bruders Paulus (3, 15) gezogene Schluß, daß Paulus damals, als Petrus dies schrieb, nicht mehr am Leben war; und ganz one Grund behauptet *Schott* S. 153, ‚daß Petrus 1, 12 ff., besonders v. 15 ganz unbefangen

sich den Lesern gegenüber die Stellung ihres einzigen dermaligen Oberhirten und Versorgers gibt', da Petrus in v. 16 nur die Verkündigung der Macht und Parusie Christi damit begründet, daß er Augenzeuge der Verklärung Christi geworden war. — Auf einen etwas längeren Zeitraum zwischen der Abfassung der beiden Briefe scheint der Umstand hinzudeuten, daß in denselben ganz verschiedene Zustände der Gemeinden vorausgesezt sind, nämlich im ersten Briefe keine Spur von Befürchtung häretischen Unwesens sich findet, im zweiten jede Beziehung auf Anfeindungen der Leser wegen ihres christlichen Glaubens und Wandels vonseiten ihrer heidnischen Umgebung fehlt, obwol auch hiernach die Abfassungszeit des zweiten Briefs sich nicht näher bestimmen läßt. — Aus der Vergleichung von 1 Petr. 5, 13, wonach Petrus seinen ersten Brief aus Babylon geschrieben hat, mit dem einhelligen Zeugnisse der kirchlichen Ueberlieferung, daß er in Rom den Märtyrertod erlitten hat, ergibt sich nur soviel mit Sicherheit, daß er nicht lange nach Abfassung jenes Briefes Babylon verlassen hat, um nach Rom zu reisen. Hiernach liegt die Annahme sehr nahe, daß er auf dieser Reise die kleinasiatischen Gemeinden, zu denen er durch den ersten Brief in ein persönliches Verhältnis getreten war, besucht und sich mit ihren inneren Zuständen näher bekant gemacht haben wird. Doch liefert der Inhalt des zweiten Briefs auch hiefür keine so deutliche Bestätigung, daß hiernach die Zeit seiner Abfassung genauer bestimt werden könte. Ebenso wenig bietet hiefür das Verhältnis, in welchem die Schilderung der Irrlehrer in cap. 2 zu der im Briefe Judä bekämpften häretischen Richtung steht, einen festen Anhaltspunkt. Denn so zweifellos auch aus der Vergleichung von 2 Petr. 2 mit dem Judasbriefe erhellt, daß die Schilderung derselben in dem einen Briefe von der des anderen Briefs beeinflußt ist, so ist doch die Frage, ob Petrus den Judasbrief oder umgekehrt Judas den Petrusbrief gelesen und berücksichtigt habe, nicht evident zu erweisen. Und wenn auch der erste Fall keinem Zweifel unterläge, so ist doch die Abfassungszeit des Judasbriefes auch so streitig und ungewiß, daß sich aus ihr kein Datum über die Zeit, wann Petrus seinen Brief geschrieben habe, entnehme läßt.

Als *Ort* der Abfassung ist warscheinlich Rom anzunehmen, wo Petrus nach dem einstimmigen Zeugnisse der kirchlichen Ueberlieferung den Kreuzestod erlitten hat, da one Zweifel auch der Ueberlieferung von seinem römischen Episcopate die Warheit zu Grunde liegt, daß er vor seinem Tode dort eine Zeitlang für die Sache des Evangeliums gewirkt hat.

2. **Die Authentie des Briefes.** — A. *Die geschichtliche Bezeugung.* — Der Verfasser nent sich in der Grußüberschrift ‚Simon Petrus, Apostel Jesu Christi' und schreibt nach 3, 1 an die Leser des ersten Petrusbriefes, also an die Gemeinden Kleinasiens oder doch einen Teil derselben. Sodann schließt er sich 1, 16 mit den Aposteln zusammen, welche die δύναμις καὶ παρουσία des Herrn Jesu Christi als Augenzeugen seiner Herrlichkeit auf dem heiligen Berge geschaut und den

Lesern kundgetan haben. Da er hier nicht von der Verkündigung des Evangeliums im allgemeinen, und noch weniger von der grundlegenden, gemeindestiftenden Verkündigung redet, so liegt darin kein Widerspruch mit c. 3, 2, wo er sich in den Worten τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου von dem Aposteln unterscheidet, welche den Lesern die Botschaft von Christo zuerst gebracht haben, wie Paulus, Barnabas, Silas u. A. Die von diesen Aposteln gegründeten Gemeinden konte Petrus nicht nur an die Worte der Propheten, welche jene ihnen vorher gesagt hatten, sondern auch an das von Paulus und andern Aposteln ihnen verkündete Gebot erinnern, und ermanen, dieses Gebotes eingedenk zu bleiben (3, 2). Diesen Gemeinden konte er auch schreiben, daß er die als Augenzeuge geschaute Herrlichkeit Christi ihnen kundgetan habe (1, 16). Denn er hatte ja schon im ersten Briefe ihnen von der Machtfülle des erhöhten Christus (z. B. 3, 22) und von seiner Wiederkunft in Herrlichkeit (z. B. 1, 7. 5, 4) Zeugnis abgelegt. Außerdem steht auch der Annahme nichts entgegen, daß er in der Zwischenzeit zwischen den beiden Briefen auf dem Wege von Babylon nach Rom diese Gemeinden besucht und sie in der Erkentnis der Macht und Zukunft des Herrn Jesu weiter gefördert habe.

Obgleich aber beide Briefe an kleinasiatische Gemeinden gerichtet sind, so ist doch der zweite nicht so frühzeitig wie der erste zu allgemeiner Anerkennung und kanonischer Dignität in der alten Kirche gelangt. In den Schriften der apostolischen Väter finden sich zwar hie und da nicht zu verkennende Anspielungen und Bezugnahmen auf denselben, aber keine wörtlichen Anfürungen einzelner Verse und ihm eigentümlicher charakteristischer Sätze und Gedankenverknüpfungen.[1]

Im Briefe des *Barnabas* erinnern die Worte ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ (d. i. κυρίῳ) χίλια ἔτη so sichtlich an: μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη 2 Petr. 3, 8 und weichen von dem änlichen Gedanken in Ps. 90, 4: χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθὲς ἥτις διῆλθε formell so ab, daß *Barn.* dabei nicht Ps. 90, 4 sondern nur 2 Petr. 3, 8 im Sinne gehabt haben kann. Auch *Weiß* (petrin. Frage, in d. Theol. Studien u. Krit. 1866 S. 604) bemerkt richtig: ‚die Stelle bei *Barn.* c. 15 ist allerdings nicht aus Ps. 90, 4 zu erklären‘, fügt jedoch irrig hinzu: ‚wird aber im Folgenden auf ein Citat zurückgefürt, mit dem die Stelle unseres Briefes 3, 8 nicht gemeint sein kann‘. Denn an ein

1) Viel zu bestimt sagt schon *Chr. Fr. Schmid, histor. antiqua et vindicatio Canonis Lps. 1785 p. 700: Hac epistola, utpote Romae scripta, mature usi sunt Clemens Rom. veteresque interpretes latini. — Posthac Romae recepta est ab Herma, apud Graecos ab Justino Mart. et Irenaeo, fortassis quoque a Theophilo Antiocheno.* Und *Dietlein* hat in der Einleitung zu seinem Commentar aus *Polycarp, Ignatius, Barnabas, Hermas* deutliche Bezugnahmen auf unseren Brief und im Br. des *Clemens Rom.* ‚massenweise Belege‘ hiefür nachzuweisen versucht, ist aber in diesem Bestreben zuweit gegangen, indem er hiefür viele Stellen in jenen Schriften geltend macht, die nur Gemeinsamkeit der Anschauungs- und Ausdrucksweise, aber keine Abhängigkeit von 2 Petr. bezeugen.

Citat ist bei *Barn.* im Folgenden ebenso wenig zu denken, als an eine Begründung der vorhergehenden Worte ἡ γὰρ ἡμέρα *cet.* *Barn.* gibt dort eine typologische Deutung der Worte Gen. 2, 2, daß Gott in 6 Tagen die Welt geschaffen und nach Vollendung seiner Werke am siebenten Tage geruht und diesen Tag geheiligt habe, und bemerkt darüber: Συνετέλεσεν ἐν ἓξ ἡμέραις. τοῦτο λέγει ὅτι ἐν ἑξακιςχιλίοις ἔτεσιν συντελέσει κύριος τὰ σύνπαντα. ἡ γὰρ ὑμέρα παρ' αὐτῷ χίλια ἔτη. Dann fürt er so fort: αὐτὸς δέ μοι μαρτυρεῖ λέγων· Ἰδοὺ σήμερον ἡμέρα ἔσται ὡς χίλια ἔτη. Daraus zieht er die Folgerung, daß in 6000 Jaren alles vollendet sein wird, und weiter aus dem καὶ κατέπαυσεν τῇ ἑβδόμῃ (der *Genes.*) die Lehre: ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀλλάξει τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰς ἀστέρας, τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ. Aus dem Wortlaute dieser Argumentation (nach dem Texte der *Patres apostolici edd. Gebhardt, Harnack et Zahn. Lps. 1877 p. 63*) erhellt klar, daß *Barn.* die an 2 Petr. 3, 8 erinnernden Worte: ἡ γὰρ ἡμέρα *cet.* als eine Sentenz gibt, die keines Beweises bedarf, und mit den folgenden Worten αὐτός (d. i. κύριος) δέ μοι μαρτύρει den Ausspruch: Ἰδοὺ σήμερον ἡμ. ἔσται ὡς χίλια ἔτη als ein Zeugnis, das der Herr ihm gegeben, anfürt, und darnach das Ruhen Gottes am 7. Tage von der Erneuerung der Welt nach Aufhebung der Zeit des ἄνομος durch das vom Sone Gottes über die ἀσεβεῖς vollzogene Gericht erklärt, nach welchem die κατάπαυσις des siebenten Tages eintreten wird. — Abgesehen davon, daß ein Spruch des Inhalts: ἰδοὺ σήμερον *cet.* im A. T. nicht vorkomt, wird die Annahme, daß *Barn.* ein Citat aus einer uns nicht erhaltenen Schrift gebe, durch den Wortlaut: αὐτὸς (κύριος) δέ μοι μαρτυρεῖ ausgeschlossen. Das μοὶ μαρτυρεῖ nötigt, den Spruch ἰδοὺ σήμερον *cet.* als eine dem Barnabas, welcher nach Act. 13, 1 zu den *Propheten* und Lehrern der Urgemeinde gehörte, von Gott eingegebene Deutung der Schriftaussage Gen. 2, 2 über die Schöpfung der Welt in 6 Tagen und das Ruhen Gottes am siebenten Tage zu fassen, wobei der Ton auf dem σήμερον liegt, und σήμερον ἡμέρα von der mit dem Kommen des Sones Gottes angebrochenen Heilszeit zu verstehen ist, die, wie der Spruch im Folgenden (v. 5) gedeutet wird, einem Zeitraume von 1000 Jaren gleich sein und in der Verwirklichung der durch das Ruhen Gottes am siebenten Tage der Schöpfung vorgebildeten waren κατάπαυσις gipfeln wird. Diese Deutung des σήμερον hat ein Analogon an der im Hebr.br. 4, 3—10 gegebenen Ausdeutung des σήμερον in Ps. 95, 7 von der messianischen Heilszeit, aus welcher der Verf. dieses Briefs v. 9 den Schluß ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ gezogen hat. Und es ist sogar möglich, daß Barnabas die Anregung zu dem als Zeugnis des Herrn gegebenen Ausspruche aus dieser Stelle des Hebräerbriefs empfangen hat. Soviel aber steht jedenfalls fest, daß seine Worte ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ χίλια ἔτη Kentnis des zweiten Petrusbriefes zeigen.[1]

1) Ganz nichtig ist dagegen der Einwand, daß die bei Barnabas vor-

Im ersten Briefe des *Clemens Rom.* c. 9, 1 erinnern die Worte τῇ μεγαλοπρεπεῖ καὶ ἐνδόξῳ βουλήσει αὐτοῦ (d. i. θεοῦ) vgl. mit τῇ μεγαλοπρεπεῖ δόξῃ αὐτοῦ (9, 2) an ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης

kommende Idee von dem Tage des Messias als einem 1000järigen Sabbat sich auch in der Mischna Tr. Sanhedrin 97[b] findet, welchen *Thiersch, Huth., Brckn.* nicht aus der Mischna, sondern aus einer sehr trüben secundären Quelle geschöpft haben. Denn in dem ganzen Tr. Sanhedrin der *Mischna* ist diese Idee nirgends zu lesen; sie komt erst in der *Gemara* vor, nicht einmal in der älteren jerusalemischen, sondern nur in der späteren babylonischen Gemara, die erst zu Anfang des sechsten Jarhunderts vollendet wurde. — In den vortalmudischen Midraschim wird die Bestimmung des Tages Gottes zu tausend Jaren in *Bereschit rabba* c. 19, einem palästinischen Midrasch, dessen Entstehung *Zunz* in das 6. Jarh. sezt, nicht aus Ps. 90, sondern aus Gen. 3 deducirt, nämlich daraus, daß Gott die den Protoplasten für den Fall der Uebertretung des Verbotes, vom Baume der Erkentnis zu essen, gedrohte Strafe בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת (Gen. 2, 17) nicht sofort nach der Uebertretung desselben an Adam vollzog, sondern ihm nach der Vertreibung aus dem Paradiese noch einen Tag Gottes schenkte, nämlich dem Adam ein Alter von 930 Jaren und seinen Nachkommen ein Alter von 70 Jaren (930 + 70 = 1000). S. *F. Weber*, System der altsynagogalen paläst. Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestelt, Lpz. 1880. S. 215 u. 251. — Ueber die Dauer des messianischen Zeitalters aber — bemerkt derselbe S. 355 f. — ‚gehen die Ueberlieferungen weit auseinander. Nach *Sifre* 134[a] u. *Pesikta* 29[a] umfaßt es drei Geschlechter (דורות) — *Berachot* 9[a] sagt, daß die Tage des Messias zwei Jartausende umfassen, nämlich das fünfte und sechste der sieben Jartausende der Welt. — — Die verschiedenen Meinungen finden sich wol am vollständigsten zusammengestelt *Tanchuma, Ekeb* 7: Wie lange dauern die Tage des Messias? *R. Akiba* sagt: Vierzig Jare, sowie Israel vierzig Jare zubrachte in der Wüste — das messianische Zeitalter ist die Ueberleitung vom gegenwärtigen Weltlauf zum עולם הבא. — *R. Elieser* sagt: das messian. Zeitalter währe hundert Jare, *R. Berechja* im Namen des *R. Dosa* sagt: sechshundert Jare und auch die Tage des Messias betragen 600 Jare. *Rabbi* sagt: vierhundert Jare nach den Worten Mich. 7, 15 sowie der Aufenthalt in Aegypten. *R. Elieser* sagt: Tausend Jare, nach Ps. 90, 15. *R. Abahu* sagt Siebentausend Jare, nach Jes. 62, 5. Wie die Tage des Hochzeitsmahles sieben sind, so sind auch die Tage des Messias siebentausend Jare. Unsere Rabbinen haben gesagt: Es sind zweitausend Jare. Denn es heißt Jes. 63, 4: Ein Tag der Rache ist in meinem Herzen und das Jar meiner Erlösung ist gekommen. — Es tritt hier hauptsächlich die Analogie zwischen der ersten und lezten Erlösung — daher 40 und 400 Jare; dann die Symmetrie der Endzeit im Verhältnis zu den anderen Perioden — daher 2000 Jare — endlich auch der Gedanke hervor, daß die messianische Zeit Israels Freudenzeit, seine Hochzeit sei — daher 1000 oder 7000 Jare‘.

Auch die Stelle im babyl. Talmud *Tr. Sanhedr.* 97[a] ist nicht so beschaffen, daß sie als Quelle für die bei *Barnabas* vorkommende Idee in Betracht zu ziehen wäre. Sie lautet nämlich nach einer Mitteilung von *Dr. Fr. Delitzsch* wörtlich so: ‚Wie das siebente Jar eine einjärige Feierzeit gewärt für eine siebenjärige Periode, so genießt die Welt einer eintausendjärigen Feierzeit für eine siebentausendjärige Periode; denn es heißt: „und erhaben steht dann da der Herr alleine an jenem Tage“ (Jes. 2, 12), und weiter heißt es: „Psalmlied auf den Tag des Sabbats“ (Ps. 92, 1), nämlich auf den Tag der ganz Sabbat ist, und weiter heißt es: „denn tausend Jare sind in deinen Augen gleich dem gestrigen Tag, wenn er vorübergeht“ (Ps. 90, 4)‘.

2 Petr. 1, 17; und in der Aufzälung der Frommen des alten Bundes, auf welche die Christen als Vorbilder achten sollen, erklärt sich die an die Rettung Lots aus Sodom bei dem Gericht über die Umgegend geknüpfte Reflexion c. 11: πρόδηλον ποιήσας ὁ δεσπότης, ὅτι τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτὸν οὐκ ἐγκαταλείπει, τοὺς δὲ ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντας εἰς κόλασιν καὶ αἰκισμὸν τίθησιν nur aus einer Reminiscenz an οἶδεν κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν 2 Petr. 2, 9.

Bei *Polycarp,* in der *epist. ad Philipp.* läßt sich in dem Satze c. 6 *fin.:* καθὼς αὐτὸς (d. i. Χριστός) ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται, οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν die Bezugnahme auf 2 Petr. 3, 2, und in c. 7 *init.:* καὶ ὃς ἂν μεθοδείῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ, μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι die Anspielung auf die Schilderung der Spötter, welche κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι die Parusie Christi und die ἡμέρα κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων (2 Petr. 3, 4 u. 7), nicht zweifelhaft machen durch den Einwand: ‚Hätte Polycarp wirklich 2 Petr. gekannt und auf ihn Bezug nehmen wollen, so ist es unbegreiflich, daß er nicht eine Sentenz aus ihm buchstäblich genau citirt, wie er es doch aus 1 Petr. tut' (*Huth.*). Denn dieser Umstand wird einfach daraus begreiflich, daß ihm der zweite Petrusbrief für den Inhalt und Zweck seiner Epistel keine so geeigneten Aussprüche darbot, wie der erste, aus dem er in c. VIII die Sprüche 1 Petr. 2, 24 u. 22 und auch sonst kurze Sprüche wörtlich hiefür verwendet.

Auch im *Pastor* des *Hermas* ist die Aufzälung der von der πίστις erzeugten Tugenden: πίστις . . . ἐγκράτεια . . . ἀγάπη (*Vis. III, 8*) wol nur eine weitere Entwicklung der Früchte, welche nach 2 Petr. 1, 5—7 der Glaube darreichen soll; und das Bild des ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης mit der Schilderung der von demselben ausgehenden Verfürung der Seelen der Knechte Gottes (*Simil. VI, 2 f.*) höchst warscheinlich aus 2 Petr. 2, 13 ff. abstrahirt.

Bei *Justinus Mart.* im *dial. c. Tryph.* c. 39 lassen sich zwar die Worte: συνήκαμεν γὰρ τὸ εἰρημένον, ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς χίλια ἔτη, εἰς τοῦτο συνάγειν nicht mit Sicherheit auf 2 Petr. 3, 8 als ihre Quelle zurückfüren, da *Just.* sie als ein dem Tryphon nicht unbekantes Dictum citirt; doch läßt sich aus dem Umstande, daß gleich darauf eine Weißagung aus der Apokalypse mit Angabe des Verfassers Johannes citirt wird, nicht auf Unbekantschaft Justins mit dem 2. Petrusbriefe schließen, da schon Barnabas das Dictum über den Tag des Herrn als eine anerkante Warheit angefürt hat. Und ‚die an 2 Petr. 2, 1 erinnernde Zusammenstellung der ψευδοπροφῆται und ψευδαπόστολοι (cap. 82) kann auch *Weiß* (a. a. O. S. 305) nicht so unerheblich (wie *Huther*) finden, zumal die damit verbundene Bezugnahme auf die alttestamentliche Prophetie an 1, 21 anklingt'.

Ebenso ist über die zwei Stellen zu urteilen, welche bei *Theophilus* (*ad Autol.*) an unseren Brief erinnern, nämlich l. II c. 11, wo es von den Propheten heißt: οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι πνευματοφόροι πνεύμα-

τος ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι und das Dictum l. II c. 1 über den Logos: ἡ διάταξις τοῦ θεοῦ τοῦτο ἐστιν ὁ λόγος αὐτοῦ φαίνων ὥσπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ. Die Aenlichkeit jener Stelle mit 2 Petr. 1, 21 und dieser mit 2 Petr. 1, 18 ist unverkennbar, obgleich der Wortlaut auch Verschiedenheiten zeigt. — Endlich die Sentenz über den Tag des Herrn bei *Irenaeus adv. haer. V, 23* u. *28* mag zwar eher auf Justin als auf Petrus zurückgehen; ‚dagegen bietet *adv. haer. IV, 36, 4* allerdings höchst merkwürdige Berürungen mit 2, 4—6, die sich aber freilich bei dem Fehlen des griechischen Textes nicht zur Evidenz erheben lassen' (*Brckn.*).

Nur in der *Epist. ad Diognetum*, in den Briefen des *Ignatius* und auch in den Schriften des *Tertullian* und *Cyprian* finden sich keine deutlichen Bezugnahmen auf unsern Brief. Auch fehlte er ursprünglich in der syrischen *Peschito* und wird in dem nach *Muratori* benanten Fragmente des Verzeichnisses der neutestamentlichen Schriften nicht erwänt. Fraglich ist auch die Stellung des *Clemens Alex.* zu demselben. *Eusebius* (*h. eccl. VI, 14*) berichtet, daß Cl. in den Hypotyposen kurze διηγήσεις πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς gefertigt habe. μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών· τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοίπας καθολικὰς ἐπιστολάς *cet.* Aenlich schreibt *Photius* (*biblioth. cod. 109 ed. Becker p. 89*) von ἑρμενεῖαι τῆς γενέσεως, τῆς ἐξόδου, τῶν ψαλμῶν, τοῦ θείου Παύλου τῶν ἐπιστολῶν καὶ τῶν καθολικῶν, καὶ τοῦ ἐκκλεσιαστοῦ.[1] Und *Cassiodor* (*de instit. divin. libr. praef.*) sagt: *Ferunt itaque scripturas veteris novique testamenti ab ipso principio usque ad finem Graeco sermone declarasse Clementem Alex. — — sed nos potius Latinos scriptores, domino juvante, sectemur.* Damit steht auch nicht in Widerspruch die weitere Angabe in c. 8: *In epistolis autem canonicis Clemens Al. presbyter, qui et stromateus vocatur, id est in epistola S. Petri prima, S. Joannis prima et secunda et Jacobi quaedam Attico sermone declaravit. — — Sed cum de reliquis canonicis epistolis magna nos cogitatio fatigaret, subito nobis codex D i d y m i Graeco stilo conscriptus in expositionem septem canonicarum epp. — concessus est.* Denn aus ihr geht nicht hervor, daß die Hypotyposen des Cl. nur einen Teil der katholischen Briefe umfaßten, sondern nur, daß *Cassiod.* die nicht genanten Briefe für seinen Gebrauch minder geeignet fand, als den Commentar des Didymus, oder — was weniger warscheinlich ist, daß er kein vollständiges Exemplar der Hypotyposen besessen habe, sondern

1) Aus dieser Stelle des *Photius* schloß *Credner* (Einl. ins N. T. 2 S. 667): ‚Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß *Clem.* v. Alex. den zweiten Brief des Petrus gekannt hat'. Anders lautet das Urteil in seiner Geschichte des neutest. Kanons, hrsgg. von *Volkmar* S. 383, wo er daraus, daß Cl. in seinen Schriften nirgends den Brief des Jakobus erwänt und auch in den Hypotyposen nur *epist. Joannis I* u. *II. Petr. I* u. *Judae* exponirt, den Schluß zieht: ‚Hiernach können Eusebius und Photius nur sehr vager Weise den Hypotyposen des Clemens ein Commentiren der katholischen Briefe überhaupt zugeschrieben haben'.

nur einen Auszug aus denselben, in welchem mehrere Briefe des N. T., darunter der 2. Petrusbrief, fehlten.

Erst *Origenes* erwänt außer dem ersten ausdrücklich auch den zweiten Brief des Petrus im 5. Buch seiner Exegetica zum Ev. Johannes, wo er nach *Euseb. h. eccl. VI, 25* bemerkt; Πέτρος — μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν, ἀμφιβάλλεται γάρ. Aenlich nur deutlicher spricht sich darüber *Euseb. III, 3* aus: Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία, ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα ἀνωμολόγητος, ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασι. τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν. Ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν. Hiernach fürt *Euseb.* in dem Verzeichnisse der Schriften des N. T. *h. eccl. III, 25* den zweiten Brief unter den ἀντιλεγομένοις auf, neben dem Jakobus- und Judasbriefe, unterscheidet ihn aber von den νόθοις, wie den πράξεις Παύλου u. a. Geschichtliche Bedenken gegen seine Echtheit liegen in diesen Urteilen des Origenes und Eusebius nicht vor, sondern nur die Tatsache, daß derselbe vor der Mitte des 3. Jarh. nicht einhellig als zum Kanon des N. T. gehörend (ἐνδιάθηκος) anerkant war, gleichwol aber nützlich von vielen eifrig gelesen wurde. *Origenes* rechnet ihn troz des ἀμφιβάλλεται nicht nur in *homil. VII in Josuam: Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis*, zu den kanonischen Schriften des N. T., sondern fürt auch Stellen aus ihm als Schriftworte an: *in homil. XIII ad Numer.* 2 Petr. 2, 16: *Ut ait quodam in loco Scriptura: mutum animal humana voce respondens arguit prophetae dementiam; in homil. IV in Levit.* 2 Petr. 1, 4 in folgendem Zusammenhange: *Audi — apostolum Paulum dicentem* (Philipp. 2, 1. 2). — *Audi et Joannem, quomodo uno eodemque spiritu proloquatur 1 Joan. 1, 3. Et iterum Petrus dicit: consortes facti estis divinae naturae* (2 Petr. 1, 4), *quod est, socii. Et iterum dicit apostolus Paulus* 2 Cor. 6, 14. Damit vgl. *in epist. ad Rom. comm. IV, 9,* wo der Gedanke 2 Petr. 1, 4 mit den Worten *sicut Petrus apostolus edocuit* begründet ist. Auch in *ep. ad Rom. comm. VII* ist 2 Petr. 1, 2 zwischen 1 Cor. 15, 10 und 1 Petr. 4, 19 mit den Worten angefürt: *sicut ipse* (d. i. Paulus) *scribit et Petrus in epistola sua dicit* 2 Petr. 1, 2 *et iterum alibi:* 1 Petr. 4, 10. — Den Umstand, daß in diesen Stellen Sprüche und Gedanken unsers Briefs als Schriftworte mit Citaten apostolischer Schriften in einer Weise verwoben sind, welche den Verdacht, daß sie im griechischen Texte gefehlt oder nicht so bestimt wie in der Uebersetzung des Rufinus gelautet haben möchten, ausschließt, haben die Kritiker nicht erwogen, welche die Beweiskraft der angefürten Stellen mit dem Bedenken verdächtigen, daß wir diese Schriften des Origenes blos in der lateinischen Uebersetzung besitzen [1], zumal sich für diesen Verdacht nichts weiter

1) So z. B. *Credner,* Einl. II S. 668, welcher zur Rechtfertigung dieses Verdachts daran erinnert, daß *Schmid, histor. antiqua — Canonis p. 322* darüber geurteilt habe: *Quae ipsa Rufini magis quam Origenis esse dixe-*

beibringen läßt als die Bezeichnung des ersten Briefs als καθολικὴ ἐπιστολή im Comm. *in ev. Joann. VI, 18:* wo es in Bezug auf 1 Petr. 3, 18—20 heißt: περὶ τῆς ἐν φυλακῇ πορείας μετὰ πνεύματος παρὰ τῷ Πέτρῳ ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ· θανατωθεὶς σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, mittelst der willkürlichen Deutung, daß *Orig.* hier *nur* den *ersten* Brief als einen katholischen bezeichne. Wenn er hier den ersten Brief als die καθολ. ἐπιστολή schlechthin anfürt, so beweist das — nach der richtigen Bemerkung von *Weiß* a. a. O. S. 305 — ‚so wenig, daß er unsern Brief nicht gelten ließ, wie das *in epistola sua* bei Irenäus (*IV, 9, 2*), der bekantlich auch den ersten Brief Johannis so anfürt und doch auch den zweiten anerkent'.

Wie Origenes so hat auch sein Zeitgenosse *Firmilianus* von Cäsarea den Brief unbedenklich für petrinisch und kanonisch gehalten, da er in seinem Briefe an Cyprian (*Epist. Cypriani ep. 75*) schreibt: *Adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint, qui in epistolis suis haereticos execrati sunt et ut eos evitemus monuerunt.* So konte er von Petrus nur inbetreff des zweiten Briefs sich ausdrücken, da im ersten Briefe von Häretikern nicht die Rede ist. — Aus *Didymus* der Blinde von Alexandrien (geb. 308 † 395) benuzte unsern Brief, als καθολικὰ γράμματα enthaltend, häufig, z. B. *de trinit. 1, 29. 32* u. ö., fügt aber in dem Comment. der kanonischen und katholischen Briefe die Bemerkung hinzu: *Non est ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, tamen in canone non est,* wo *falsatam esse* eine ungenaue Uebersetzung des νοθεύεται ist; vgl. *Lücke, quaest. ae vindiciae Didymianae. Gott. 1829. p. 13 sq.* — Ebenso hält ihn *Hieronymus* für echt, obschon er *de viris illustr. c. 1* den Zweifel erwänt: *Scripsit Petrus duas epistolas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque ejus esse negatur propter stili cum priore dissonantiam,* wo freilich das *a plerisque* ‚daß der Brief zu seiner Zeit von den Meisten dem Petrus abgesprochen werde, nach unserer Kentnis der Sachlage eine Uebertreibung ist, die seine eigene rückhaltlose Anerkennung am besten widerlegt' (*Weiß*). Auch das *propter stili — dissonantiam* enthält nur seine Privatansicht, die er in *epist. ad Hedib. 120* c. 11 so erklärt, daß Petrus bei seinen Priefen sich verschiedener Interpreten bedient habe.

Aus diesen Angaben erhellt, daß unser Brief bei seiner ersten Erwänung zugleich nicht nur von Origenes, sondern auch von anderen Kirchenlehrern, die ihn als Antilegomenon bezeichneten, als apostolische Schrift benuzt wurde. Hiernach wurde er im 4. Jarhunderte bei der kirchlichen Festsetzung der kanonischen Schriften des N. T. in

rim. — Auch *Huther* bemerkt noch in der 4. A. seines Comm., daß Origenes ‚nur in den Schriften, die wir blos in latein. Uebersetzung besitzen, den Brief als eine echte Schrift des Apostels behandelt' hat, und im Comm. zu Joh. 6, 18 ‚dem 2. Brief, vielleicht weil derselbe nicht allgemein anerkannt war, den Namen καθολική absprach'.

den Kanon aufgenommen, und damit die überlieferte Unterscheidung zwischen Homologumenen und Antilegomenen factisch aufgehoben, und geriet, wenn auch noch von einzelnen erwänt, allmählich in Vergessenheit. Wenn es nun immerhin auffallend sein mag, daß er vor dem Ende des 2. Jarh. nicht ausdrücklich genant wird, so bietet doch, wie *Weiß* a. a. O. S. 307 richtig bemerkt, die uns bekante Geschichte des Briefs auch nicht ein positives Indicium der Unechtheit. *Eusebius,* welcher sich über das ἀμφιβάλλεται des Origenes deutlicher ausspricht, hat nur in Erfarung gebracht (παρειλήφαμεν), daß derselbe bis zu seiner Zeit nicht ἐνδιάθηκον war, gleichwol aber Vielen nützlich erschienen und mit anderen Schriften eifrig gebraucht worden war, weshalb er ihm einen Platz unter den ἀντιλεγομένοις, nicht unter den νόθοις anwies. Geschichtliche Belege dafür, daß Kirchenlehrer oder kirchliche Parteien des zweiten Jarhunderts ihn dem Apostel Petrus abgesprochen und für unecht erklärt hätten, scheinen weder dem Origenes noch dem Eusebius, die beide doch in der früheren kirchlichen Literatur sehr belesen waren, nicht bekant gewesen zu sein. Schon aus diesem Grunde kann er nicht erst gegen Ende des 2. Jarhunderts als pseudonyme Apostelschrift entstanden sein. Da in jener Zeit die Aufmerksamkeit auf die nichtapostolischen Denkmäler schon sehr geschärft war, so würde er als pseudonym auftauchend nicht one den lebhaftesten Widerspruch zu kirchlicher Anerkennung gelangt sein. Von solchem Widerspruch verlautet aber nichts. Wenn *Kosmas Indicopleustes* um 535 in der *Topograph. christ. l. VII* sagt, daß die katholischen Briefe in der Kirche von Anfang an bezweifelt worden seien (s. die Stelle bei *Hilgenf.* Einl. ins N. T. S. 122 f.), so ist diese Behauptung eben so unrichtig, wie die, daß bei den Syrern nur die drei kathol. Briefe Jakobi, 1 Petr. u. 1 Joh. gefunden werden, αἱ ἄλλαι γὰρ οὔτε κεῖνται παρ' αὐτοῖς, da der zweite Petrusbrief bekantlich nur in der Peschito ursprünglich fehlte, aber schon zur Zeit Ephräms († um 378) eine syrische Uebersetzung desselben existirte und von Ephräm gebraucht wurde.

Zweifel an der Echtheit unseres Briefes treten uns erst von der Reformationszeit an entgegen, indem schon *Erasmus* sagt, *juxta sensum humanum* glaube er nicht, daß der Brief von Petrus sei, wärend *Calvin* im *prolog. ad* 2 Petr. nur bemerkt: *De hac epistola quod olim dubitatum refert Eusebius, ab ejus lectione nos avertere non debet. — Et postea subjicit, passim sine controversia fuisse receptam. Magis aliquanto me movet quod scribit Hieronymus, quosdam styli diversitate adductos, Petrum auctorem non putasse. Nam quamvis aliqua notari possit affinitas: fateor tamen manifestum esse discrimen, quod diversos scriptores arguat. Sunt et aliae probabiles conjecturae, ex quibus colligere liceat, alterius esse potius quam Petri. Interim omnium consensu adeo nihil habet Petro indignum, ut vim spiritus apostolici et gratiam ubique exprimat.* — Bestritten wurde die Abfassung des Briefs durch Petrus zuerst von *Hugo Grotius, adnotatt. ad II Petr.*, wobei er die Vermutung äußert, daß Symeon, der zweite Bischof der

Gemeinde zu Jerusalem den Brief zur Widerlegung der Karpocratianer geschrieben habe; sodann von *Semler, paraphr. in II. ep. Petr. Hal. 1784. praef.*, *Eichhorn, de Wette, Mayerhof*, *Credner*, *Reuss*, *Neander* (Gesch. der Pflanz. der christl. Kirche 1833. II, 456), *Schwegler* (Nachapost. Zeitalter 1846. I, 490 ff.), der sich zu der übertriebenen Behauptung verstieg: ‚Von Calvin, Grotius, Scaliger und Salmasius an bis auf Semler, Neander, Credner und de Wette haben sich die Stimmen aller Einsichtigen in seiner Anzweiflung und Verwerfung vereinigt', von *Hilgenfeld* u. andern bei *Wiesinger,* Comment. Einl. S. 3 Genanten. Dagegen hat es schon bis zum J. 1846 nicht an Verteidigern gefehlt, die mehr Einsicht als Schwegler besaßen, wie — um von *Michaelis, Augusti, Pott* u. A. abzusehen[1] — *Olshausen, de integritate et authentia posterioris Petri epistolae. Regiom. 1822* u. *23* (aufgenommen in seine *Opuscula theol. 1834. Berol. p. 1 sqq.*), *Windischmann, vindiciae Petrinae. Ratisb. 1836; Hug* (Einleit.). Schon *Olsh.* konte infolge gründlicher Erörterung der Frage das Resultat seiner Untersuchung in die Worte zusammenfassen: *sentio profecto certis argumentis nec genuinam nec adulterinam epistolae originem posse demonstrari, rationibus autem subjectivis fultus authentiam epistolae persuasum habeo.* Dieses Resultat wurde durch die späteren Verhandlungen über den Brief nicht als zweifelhaft erwiesen, vielmehr durch tieferes Eindringen in den Inhalt und Gedankengang des Briefs sowol von *Wiesinger* und *Dietlein, Schott* und *Hofmann* in ihren Commentaren, als auch von *Brückn.* in der wiederholten Bearbeitung des *de Wette*'schen Commentars und von *B. Weiß* in der Abhdl. über die petrinische Frage a. a. O. 1866 bestätigt. Durch diese Forscher wurden nicht wenige Argumente der früheren Gegner als haltlos beseitigt, und die Beweisfürung aus der Form und dem Inhalte des Briefes auf sein Verhältnis zum ersten Petrus- und dem Judasbriefe eingeschränkt, worüber dann *Huther*, in der 4. verbesserten Aufl. seines Commentars S. 334 sich dahin äußert: ‚Wenn die bezeichneten (d. h. in dem genanten zwiefachen Verhältnisse vorliegenden) mannigfaltigen Schwierigkeiten und Bedenken die Authentie des Briefes auch nicht absolut unmöglich machen, so sind mehrere derselben doch der Art, daß die Unechtheit desselben kaum weniger warscheinlich erscheint als die Echtheit, zumal als positiver Grund für die leztere eigentlich nur die Aussage des Verf. selbst, daß er der Apostel Petrus sei, vorliegt'. — Dieses noch in Frage stehende zwiefache Verhältnis haben wir also nur so weit als *Huther* darauf Gewicht legt, noch in Betracht zu ziehen.

1) Namentlich: *F. A. L. Nietzsche, epist. Petri poster. auctori suo inprimis contra Grotium vindicata atque adserta. Lps. 1785.* — *Chr. Flatt, genuina secundae Petri epist. origo denuo defenditur. Tub. 1806.* — *Guil. Dahl de αὐθεντίᾳ ep. Petri poster. atque Judae. Rost. 1807.* — *Heydenreich* Ein Wort zur Vertheid. der Echtheit des 2ten Br. Petri. Herb. 1837, u. andere bei *Wiesinger* a. a. O. genante Verteidiger. Ferner in der neuesten Zeit *Guericke* in s. Lehrb. der Einleit. ins N. T., *Stier, Steinfaß* u. A.; wie denn außer *Huther* alle neueren Ausll. sich für die Echtheit entschieden haben.

B. *Das Verhältnis des Briefes zum ersten Petrusbriefe und zum Judasbriefe.* — a. Was zuvörderst die Bedenken anlangt, die aus der *Vergleichung der beiden Petrusbriefe* mit einander gegen die Authentie des zweiten entnommen werden, so sollen dieselben nicht nur in der *dissonantia stili* (*Hieron.*), sondern auch in einer Verschiedenheit der Anschauungsweise begründet sein. Ueber die *Differenz der Gedanken* äußert sich *Huth.* dahin, daß dieselbe sich aus der verschiedenen Tendenz der beiden Briefe erklären lasse, und allerdings auch manche Uebereinstimmungen zwischen den Briefen nicht zu verkennen seien, indem ‚in beiden das Hauptaugenmerk auf die Parusie und die Bereitung zu derselben durch ein heiliges Leben gerichtet ist; in beiden die Leser ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß ihr Christenstand der rechte, ware Heilsstand sei, und ermant, ihn als solchen durch ein heiliges Verhalten zu betätigen' — ‚aber es bleibt doch befremdlich, daß, wenn Petrus aus der dem 2. Br. zu Grunde liegenden Situation heraus diesen Brief geschrieben hat, dies von ihm in solcher Weise geschehen ist, daß der Charakter dieses Briefes von dem des 1. Briefes so mannigfach abweicht' (S. 325). Wenn nämlich auch in beiden Briefen das Hauptaugenmerk gleichmäßig auf die Parusie gerichtet ist, so ist doch die Art und Weise, wie von ihr geredet wird, eine verschiedene. ‚Im 1. Br. ist der vorherschende Begriff die ἐλπίς, im 2. Br. dagegen die ἐπίγνωσις; wärend jener nicht im 2., komt dieser nicht im 1. Br. vor. Im 1. Br. wird der Tag der Wiederkunft als nahe bevorstehend erwartet; im 2. Br. dagegen ist wol von einem plötzlichen, aber nicht von einem nahen Eintreten desselben die Rede, es wird vielmehr ausdrücklich als *möglich* bezeichnet, daß derselbe erst in späterer Zukunft erscheinen werde. Im 1. Br. ist der Hauptaccent auf die mit der Wiederkunft Christi verknüpfte Verherrlichung der Gläubigen gelegt; im 2. Br. wird dagegen vornämlich die mit der Wiederkunft verbundene, die ganze Schöpfung betreffende Katastrophe, nämlich die zum Behufe des neuen Himmels und der neuen Erde stattfindende Zerstörung der alten Welt durch Feuer betont' (S. 321 f.). — Aber diese als die wichtigsten hervorgehobenen Differenzen ergaben sich sämtlich aus der verschiedenen Tendenz, oder deutlicher ausgedrükt, aus der Verschiedenheit des Zweckes der beiden Briefe, nämlich daraus daß Petrus den ersten Brief an Christen schreibt, welche um ihres Christenstandes und Christenwandels willen vonseiten ihrer heidnischen Umgebung Schmach und Trübsal zu erleiden hatten und der Ermunterung zum Ausharren in ihrem Gnadenstande durch den Hinweis, daß die Trübsal von Gott geordnetes Mittel der Bewärung ihres Glaubens sei, bedürftig waren. Im 2. Br. dagegen beabsichtigt er die Christen gegen die Gefar der Verfürung durch Lügenlehrer, die durch Leben in Lüsten des Fleisches den Herrn ihren Heiland verleugneten, und durch Spötter, welche die Verheißung seiner Zukunft in Zweifel zogen, zu waffnen und in der Treue gegen die anerkante Warheit zu befestigen. Nach diesem verschiedenen Zwecke der beiden Briefe mußte sich auch die Art und Weise, wie er in denselben die Gläubigen zur

Treue im Glauben und zur Bewärung desselben im Wandel ermunterte und ermante, verschieden gestalten. Wenn dies der Apostel nun im 1. Briefe so tut, daß er die durch Trübsal Angefochtenen durch den Hinweis auf die Herrlichkeit des unvergänglichen Erbes, das für sie im Himmel aufbewart ist, tröstet und zum geduldigen Ertragen von Leiden um des Namens Christi willen ermant, im 2. Br. aber die, welche gleichwerten Glauben mit ihm in der Gerechtigkeit mittelst der Erkentnis Gottes und des Herrn Jesu Christi erlangt haben, ermant, den Glauben in christlichen Tugenden zu erweisen, um den Eingang in das ewige Reich unsers Herrn und Heilandes zu gewinnen, und sich nicht durch Lügenlehrer und Spötter von der erkanten Warheit abfüren zu lassen, so will er allerdings in beiden Briefen die Gläubigen für den Eingang in die Seligkeit des ewigen Gottesreiches bei der Parusie Christi geschikt machen; aber man kann nicht sagen, daß in beiden Briefen sein Hauptaugenmerk auf die Parusie gerichtet sei, und noch weniger, daß im 1. Br. die ἐλπίς der vorherschende Begriff ist, im 2ten die ἐπίγνωσις, die im ersten nicht vorkomme. — Das Wort ἐλπίς findet sich allerdings im 2. Br. nicht, wärend es im ersten 3 mal und ἐλπίζειν 2 mal vorkomt. Aber schon *Hofm.* hat treffend erwidert: ‚2 Petr. 1, 4 u. 11., 3, 4 u. 12 gründet sich doch die Ermanung auf solches, das Gegenstand des Hoffens ist‘. Und das Wort ἐπίγνωσις findet sich im ersten nicht, wärend es im zweiten 4 mal und ἐπιγινώσκειν in *einem* Verse 2 mal vorkomt. ‚Aber ist es — fragt dagegen *Hofm.* mit vollem Rechte — etwas anderes als Erkentnis, um was es sich handelt, wenn die Leser 1 Petr. 1, 12 um das, was ihnen verkündet worden, glücklich gepriesen oder 1, 23 an ihre Neugeburt durch das unter ihnen verkündigte Wort Gottes erinnert, zum Verlangen nach der lauteren Milch desselben ermant werden?‘ Und die Meinung, daß im 1. Br. die ἐλπίς in der Anschauung des Apostels den eigentlichen Mittelpunkt des christlichen Lebens bilde, so daß man Petrus den Apostel der Hoffnung nennen könte, haben wir schon in der Einl. zu jenem Briefe S. 20 als unbegründet zurückgewiesen, da sie darin nicht mehr hervortritt, als der Zweck desselben mit sich brachte. — Ebenso unrichtig ist die Behauptung, daß im 2. Br. die ἐπίγνωσις den vorherschenden Begriff bilde. Denn ‚allerdings ist da die Erkentnis Gottes und Christi das Gut des Christen, aber nur weil durch sie der Glaube gewirkt ist, nach welchem der Apostel 1, 1 seine Leser, und welchen er 1, 5 als das alle andere Tugend in sich schließende, die Gabe Christi erwiedernde Verhalten benennt‘ (*Hofm.* S. 136).[1]

1) Nicht widerlegt hat *Huth.* auch die Bemerkung von *Weiß* a. a. O. S. 287: ‚Durchaus schief ist es, wenn man gesagt hat, es sei hier an die Stelle der Hoffnung die ἐπίγνωσις getreten; denn unter dieser versteht unser Brief keineswegs eine das Christenleben vollendende höhere theoretische Erkentnis, sondern die das Christenleben begründende (1, 3—8. 2, 20) und in allem Wachstum bedingende (1, 2. 3, 18) Erkentnis Christi und des in ihm gegebenen Heils (vgl. bes. 1, 3), welche natürlich auch die Bedingung aller Christenhoffnung ist und also sehr in Betracht komt, wo

Sodann die andere Behauptung, daß im 1. Br. die Wiederkunft als nahe erwartet, dagegen im 2. Br. wol als plötzlich, aber nicht als nahe eintretend dargestelt, überdies in jenem durch das W. ἀποκάλυψις, in diesem durch παρουσία bezeichnet sei, ist weder richtig noch beweiskräftig. Denn nicht von der παρουσία, sondern vom Ende der Dinge ist 1 Petr. 4, 7 gesagt, daß es nahe gekommen sei. Παρουσία und ἀποκάλυψις sind aber nicht identische Begriffe. Das W. παρουσία bezeichnet die Wiederkunft Christi zum Gericht über die Welt und zur Vollendung des Reiches Gottes; ἀποκάλυψις nur das sichtbare Hervortreten Christi im Gegensatz gegen seine jetzige Verborgenheit zur Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit, also nur eine Seite der Parusie, und zwar die, welche den Gläubigen die Erlösung von allen Leiden dieser Erde und die Aufnahme in die unvergängliche Herrlichkeit des im Himmel ihnen aufbewarten Erbes bringt. Nur diese Seite der Wiederkunft des Herrn wird im ersten Briefe seinem Inhalte und Zwecke gemäß (1, 7. 13. 4, 13) zur Stärkung der Gläubigen in ihrem Gnadenstande hervorgehoben; und nur zu diesem Behufe wird 4, 5 f. an die Rechenschaft am Tage des Gerichts und 4, 7 an die Nähe des Endes aller Dinge erinnert. Die Nähe des Endes aller Dinge schließt allerdings auch die Nähe der sichtbaren Wiederkunft Christi in sich; aber zu einer bestimteren Erklärung über den Zeitpunkt, wann Christus in Herrlichkeit sich offenbaren werde, dazu bot Zweck und Inhalt des ersten Briefs ebenso wenig Veranlassung wie zur Ewänung der Parusie im allgemeinen. Dagegen lag im zweiten Briefe, wo der Leiden um des Christenstandes willen überall nicht gedacht wird, kein Anlaß vor, der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ oder τῆς δόξης αὐτοῦ Erwänung zu tun. Wenn der Apostel da 1, 16 schreibt: ‚wir haben euch unseres Herrn Jesu Christi Macht und Zukunft (παρουσία) kundgetan', so bedarf es wol kaum der Bemerkung, daß für diesen Gedanken nicht ἀποκάλυψις, sondern nur παρούσια der richtige Ausdruck war. — Außer dieser Stelle ist noch 3, 4 von der Verheißung τῆς παρουσίας αὐτοῦ und 3, 12 von der παρουσία τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας die Rede. In v. 4 sagen die Spötter: ‚wo ist (bleibt) die Verheißung seiner Zukunft?' Dieser Leugnung der Erfüllung des in der Schrift verheißenen Kommens des Herrn hält der Apostel entgegen: Dies sei euch unverholen, daß ein Tag bei dem Herrn ist wie tausend Jare — nicht verzieht der Herr mit der Verheißung, wie es etliche für Verzug halten, sondern übt Langmut gegen uns — kommen wird aber der Tag des Herrn plötzlich — (v. 8—10), und knüpft daran die Manung, durch heiligen Wandel die Parusie des Tages Gottes zu beschleunigen (v. 12). In diesen Vv. ist nicht von der Parusie Christi die Rede, sondern von der im A. T. verheißenen Parusie Jahve's oder des Tages des Herrn. ‚Der Apostel

es sich um eine festere Gründung der Hoffnung handelt'. Denn die Entgegnung: ‚dieser Einwand von *Weiß* gehört nicht hieher, da ἐπίγνωσις und ἐλπίς jedenfalls verschiedene Begriffe sind', ist keine Widerlegung der Sache, um die es sich handelt.

zeichnet leichtfertige Menschen, die von keinem Ende der Dinge wissen wollen, um in ihrem Leben nach eigenen Gelüsten nicht gestört zu sein, und hält deshalb aufrecht, daß der in der Schrift geweißagte, den gegenwärtigen Weltlauf abschließende, den gegenwärtigen Weltzustand auflösende Tag Gottes unfehlbar kommen werde. Seiner Leugnung und Verhönung gegenüber war es nicht am Orte, der Verklärung zu gedenken, welche der Gläubigen bei ihres Heilandes Wiederoffenbarung warte, oder auseinanderzusetzen, wie sich zu lezterer der hier geschilderte Tag Gottes verhalte' (*Hofm.* S. 135). — Um diesen Spott gebürend zu widerlegen, hielt es der Apolstel für zweckmäßig und hinreichend, den Irrtum, daß das Kommen des Tages Gottes nach menschlichem Zeitmaße sich berechnen lasse, aufzudecken und das Verziehen dieses Tages als einen Beweis göttlicher Langmut aufzuweisen, zugleich aber nicht nur das plötzliche Kommen desselben, sondern auch die Gewißheit der Auflösung des gegenwärtigen Weltbestandes und der Erneuerung Himmels und der Erde auszusprechen, um die Gläubigen in der ihnen verkündigten und von ihnen angenommenen Warheit zu befestigen. ,Was endlich — fügt *Hofm.* a. a. O. noch treffend hinzu — die im ersten Briefe 4, 7 ausgesagte Nähe und im zweiten 3, 8 f. doch für möglich angesehene Ferne des Endes anlangt, so verhielt es sich damit in den Tagen des Petrus nicht anders als es sich heutzutage damit verhält. Nachdem Christus in die Welt gekommen und zu Gott hingegangen, ist das Ende nahe. Aber wie nahe nach unserem Zeitmaße, steht außer Berechnung'.

Kürzer können wir uns über den weiteren Einwand fassen, daß im 1. Br. der Hauptaccent auf die mit der Wiederkunft Christi verknüpfte Verherrlichung der Gläubigen, im 2. auf die mit derselben verbundene, die ganze Schöpfung betreffende Katastrophe gelegt ist. — Da mit der Wiederkunft Christi sowol der Christenstand als auch der Weltzustand eine Veränderung und zwar eine Verklärung erfaren wird, also die mit dem Untergang der jetzigen Welt verknüpfte Erneuerung Himmels und der Erde und die Verherrlichung der Gläubigen nur unterschiedliche Momente dieser Veränderung und Verklärung sind, so wird durch die Erwänung oder Hervorhebung des einen dieser Momente das andere nicht negirt. Demnach könte die Betonung des einen im ersten, die des andern im zweiten Briefe nur in dem Falle auf eine Verschiedenheit der Verfasser beider Briefe hindeuten, wenn entweder der Apostel mit seinen Briefen den Gemeinden hätte vollständige Leitfaden für den Unterricht in der gesamten christlichen Heilslehre geben wollen, oder wenn die Betonung nur des einen im ersten und des anderen im zweiten Briefe dem speziellen Zwecke desselben unangemessen wäre. So lange also weder jene noch diese Meinung gerechtfertigt wird, kann selbstverständlich dieser Sachverhalt keinen Einwand gegen die Authentie des zweiten Briefes abgeben.

Dies gilt auch von den übrigen Einwänden. — Wenn *Huth.* noch hinzufügt, daß die Heilstaten des Sterbens und der Auferstehung Christi, die im 1. Br. als das Fundament der ἐλπίς sowie des christlich sittlichen

Lebens betont werden, im 2. Br. keine Erwänung finden, so hat bereits *Hofm.* diese Verschiedenheit und zwar mit Hinzunahme der anderen, daß im 2. Br. auch der Offenbarung Christi im Fleisch und seiner Erhöhung zu Gott keine Erwänung geschieht und seiner Offenbarung in Herrlichkeit nur vorübergehend wie 1, 16, als unbrauchbar für den Beweis einer Verschiedenheit der Anschauungsweise abgewiesen. ‚Solte der Verf. des 2. Briefs — entgegnet er S. 133 f. — Jesum unsern Gott und seine Macht göttliche Macht nennen und dennoch seiner Erhöhung zu Gott nicht die Bedeutung beimessen, wie der Verf. des ersten? Oder legt er umgekehrt weniger Gewicht auf Jesu Offenbarung und Leben und Leiden im Fleische und doch so großes Gewicht auf die Augenzeugenschaft derer, die seine Majestät geschaut und die wunderbare Bezeugung seiner Gottessonschaft mit Ohren gehört haben? Liegt ihm ferner, die Wiederkunft Christi zu betonen, wärend er doch das Einkommen in sein ewiges Reich als den Lohn christlicher Tugendlichkeit in Aussicht stelt? Gewiß nicht‘. Die Verschiedenheit erklärt sich daraus, daß Petrus den 1. Br. an Leser schreibt, die er in der Ueberschrift als Erkorene Gottes bezeichnet, welche einen der durch ihre Berufung ihnen zuteil gewordenen Gnade entsprechenden Wandel füren sollen, und als Fremdlinge in der Welt, die sich ihr und in ihr als Christen erweisen und ihrer Feindschaft und ihren Zumutungen gegenüber verhalten sollen wie es Christen geziemt. ‚Da war es am Orte, in ersterer Hinsicht sie daran zu erinnern, zu welchem mit Christi Auferweckung gegebenen, durch seine Wiederoffenbarung zu vollendenden Heile sie berufen und was sie dafür schuldig seien, daß Christus um ihretwillen in die Welt gekommen und gestorben, ihnen zu Gute auferwekt und verherrlicht ist, und in lezterer Hinsicht sie zu erinnern, was Christi Leiden und Sterben sie lehre, wie er gelitten hat, der Gerechte für uns Ungerechte, und mit seinem Sterben der Beziehung zur Sünde, die er zu sünen hatte, ledig geworden ist‘. Im zweiten Briefe hingegen hat er Leser im Auge, die der Gerechtigkeit unsers Gottes und Heilandes Jesu Christi im Glauben teilhaft geworden, und gegenüber der möglichen Verfürung durch lasterhafte Lügenlehrer und Spötter über das Kommen des Herrn der Ermanung bedürfen, den sie gerecht machenden Glauben durch alle in ihm beschlossene Tugend kraft dessen, was Christi göttliche Macht ihnen hiezu geschenkt hat, zu bewären, um in sein ewiges Reich dereinst einzukommen. Da war es nicht am Ort, von Christi Leiden, Tod und Auferstehung zu handeln und die Heilstatsachen zu entwickeln, welche Inhalt, Grund und Voraussetzung des Christenglaubens bilden, sondern erforderlich, die Leser zu erinnern einerseits an das, was zur Betätigung des Glaubens befähigt und worin er sich erzeigt, andererseits an die Unerläßlichkeit und den Lohn dieser Betätigung, sowie gegenüber solchen, welche das Gericht und das Ende aller Dinge leugnen, den Untergang der gegenwärtigen Welt zu bezeugen und in Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu heiligem und unsträflichem Leben zu ermanen.

Wenn endlich auch *Huther* noch auf die dem 1. Br. eigentümlichen

Ideen, von welchen der 2. Br. keine Spur zeigt, und auf die eigentümlichen Gedanken 2 Petr. 1, 19. 3, 5. 7. 10. 12, die im 1. Br. nirgends angedeutet sind, für die Verschiedenheit der in diesen Briefen vorliegenden Anschauungsweise Gewicht liegt, so können wir nur wiederholen, was bereits *Hofm.* darüber bemerkt hat, daß ‚überhaupt nur alles aufzälen, was in der einen Schrift vorkomt und in der andern nicht, oder in der einen anders ist als in der andern — Thorheit wäre‘, weil Verschiedenheiten, die sich aus dem besonderen Anlaß, welcher den Apostel bewog, nach dem ersten Brief noch einen zweiten zu schreiben, ergaben, und mit dem eigentümlichen Zwecke, den er damit erreichen wolte, in innerlichen Zusammenhange stehen, für die Frage nach der Selbigkeit oder Verschiedenheit des Verfassers nichts austragen.

Aus der Inhaltsverschiedenheit der beiden Briefe läßt sich demnach eine die Selbigkeit des Verfassers ausschließende Verschiedenheit der christlichen Anschauungsweise nicht dartun. Mit der Inhaltsverschiedenheit hängt aber eine *Verschiedenheit im Gedankenvortrage und in der sprachlichen Ausdrucksweise* oder Verschiedenheit des Stils und der Diction wesentlich zusammen. In dieser Hinsicht erkent *Huther* S. 325 an, daß beiden Briefen die starke Anlehnung an das A. T. gemeinsam ist und auch in der Ausdrucksweise sich manches Uebereinstimmende findet. So sei zu beachten, ‚daß 1, 4, wenn auch nicht in derselben, doch in änlicher Weise die Begriffe καλεῖν und ἀρετή mit einander verbunden sind, wie im 1. Br. 2, 9; daß, wie 1 Petr. 1, 10 die Adjective ἄμωμος und ἄσπιλος zusammenstehen, so 2 Petr. 3, 14 ἄσπιλος und ἀμώμητος zusammengestelt sind, dem auch der Ausdruck 2, 13: σπίλοι καὶ μῶμοι entspricht; daß sich nur in diesen beiden Briefen das Wort ἀπόθεσις findet‘. Bemerkenswert sei auch, ‚daß sowol der Eingang als auch der Schluß beider Briefe eine unverkennbare Aenlichkeit zeigt; der Eingang weist in beiden auf das zukünftige Reich Gottes hin: 1 Petr. 1, 4: εἰς κληρονομίαν, 2 Petr. 1, 11: εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν Ἰησ. Χριστοῦ, und wie beim Schluß des 1. Br. durch das παρακαλεῖν κτλ. 5, 12 der Zweck des Schreibens angegeben ist, so wird auch 2 Petr. durch die Ermanungen φυλάσσεσθε — αὐξάνετε der Zweck dieses Schreibens angedeutet, wobei das φυλάσσεσθε — ἵνα μὴ ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ dem στηρίξαι und dem ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε in 1 Petr. auf eigentümliche Weise entspricht‘. — Doch — meint *Huther* S. 324 — gehe dem 2. Br. sowol die Frische des Ausdrucks als auch der Reichtum der Gedankenverknüpfungen des 1. Br. ab. ‚Wärend sich in diesem Br. ein Gedanke unmittelbar an den andern in lebendiger Aufeinanderfolge anknüpft, findet in dem 2. Br. die Verbindung der Gedanken nicht selten durch Verbindungswörter, die auf das Vorhergehende zurückweisen, oder durch förmliche Wiederaufnahme des zuvor Gesagten statt, vgl. Cap. 1, 8. 9. 10. 12. 15. Cap. 3, 7. 10. 12; wärend an mehreren Stellen des 1. Br. ein Reichtum und Wechsel der Präpositionen, worin sich eine Mannigfaltigkeit der Beziehungen ausdrükt, stattfindet, herscht im 2. Br. darin eine auffallende Einförmigkeit; manche Eigen-

tümlichkeiten, welche die Diction des 1. Br. charakterisiren, sind dem 2. Br. fremd und in der Gebrauchsweise einzelner Begriffe findet ein stehender Unterschied statt; so bei Κύριος und dem Namen Χριστός'.

Um nun über diese stilistischen Verschiedenheiten beider Briefe ein richtiges Urteil in Bezug auf die Authentie unsers 2. Br. uns zu bilden, haben wir zweierlei zu beachten, *a.* daß Stil und Ausdrucksweise im 1. Br. des Petrus kein scharf hervortretendes originelles Gepräge zeigt, wie die Schriften des Paulus und Johannes, *b.* daß bei der Vergleichung von vornherein von dem ganzen 2. Cap. sowie von 3, 3—10 des 2. Briefs wegen des diesen Abschnitten eigentümlichen Inhalts, der Bekämpfung von Lügenlehrern und Spöttern, dem im 1. Briefe nichts entspricht, abgesehen werden muß, zur Vergleichung also nur gegen anderthalb Capitel übrig bleiben. Wenn aber schon bei dem geringen Umfange des zu Vergleichenden über Stil und Diction unsers 2. Briefes nicht leicht ein sicheres Urteil sich fällen läßt, so komt hinzu, daß sich die Kritiker darüber auch widersprechen. So vermißt z. B. *Mayerh.* S. 163 darin den periodischen Stil des ersten, wärend *Bleek* Einl. S. 581 den des zweiten periodischer findet. Ganz subjectiv ist auch das Urteil über die Frische des Ausdrucks. — Gehen wir aber auf die einzelnen näher bezeichneten Verschiedenheiten ein, so wird die Warnehmung, daß im 1. Br. die Gedanken in lebendiger Aufeinanderfolge unmittelbar einer an den andern anknüpfen, dagegen im 2. Br. die Verbindung nicht selten durch Verbindungswörter und durch förmliche Wiederaufnahme des zuvor Gesagten stattfinde in 1, 8 ff. 3, 7 ff., näher dahin bestimt, daß der Anschluß an vorhergehende Verse fast immer mit stehenden Formeln und mit zurükweisenden Formen des Pronomen τοῦτο geschehe. Darauf hat schon *Weiß* S. 298 erwidert, daß das dem ersten Brief eigene Fortspinnen der Rede durch Relativsätze sich im zweiten ebenso 3, 15. 16 findet und die wiederkehrende Formel II, 1, 20. 3, 3 in dem εἰδότες I, 1, 18. 5, 9 mindestens ein Analogon findet. Tiefer hat *Hofm.* S. 137 f. diese Eigentümlichkeit erfaßt und die daraus gezogene Folgerung beseitigt durch die Bemerkung: ‚Man muß völlig verkannt haben, worauf es dem Apostel in 1, 8—11 und in 1, 12—15 ankomt, um an dem mehrmaligen ταῦτα und τούτων und περὶ τούτων dieser Vv. Anstoß zu nehmen. Eben diese immer wiederholte Zurückweisung auf die in v. 5—7 aufgezälten Tugenden, war durch den Zweck seines Briefes gefordert. Was er dort die Leser darreichen geheißen hatte, das muß sich bei ihnen finden, wenn ihre Erkentnis Christi nicht unfruchtbar sein soll; wem dieses fehlt, der ist blind, wer dies tut, der wird in Christi Reich einkommen; dessen will er sie daher erinnern und dessen sich auch nachmals zu erinnern soll sein Brief ihnen dienen. So schließen sich diese immer auf das Erste zurückweisenden Sätze an einander, kettenartig immer der folgende in den vorhergehenden eingreifend. Wie er das, was er sagen wolte, zweckmäßiger hätte sagen können, wird schwerlich jemand ausfindig machen'. — Eine änliche Bewandnis hat es mit den aus dem 3. Cap. beigebrachten Stellen. ‚Dreimal sagt dort der Apostel, was für ein Ende zu erwarten steht;

das erste Mal, daß Feuer der gegenwärtigen Welt ein Ende machen wird, im Gegensatz zu dem Wasser der Sintflut; das zweite Mal, daß alles was ist aufhören wird zu sein, als wonach zu bemessen sein will, welcher Ernst es mit heiligem und frommen Leben sein muß, und das dritte Mal, daß der Tag Gottes den Himmel selbst verzehrt, aber um eine neue Welt, eine Wohnstatt der Gerechtigkeit zu bringen, in welcher Erwartung wir uns befleißigen, untadelig erfunden zu werden. In dreifacher Beziehung sagt er also dasselbe, aber immer anders, je nach der Beziehung in der er es sagt'.

Was man aber über die unseren Brief angeblich vom ersten Petrusbrief unterscheidende Eintönigkeit im Gebrauche von Präpositionen sagt, beruht auf ungenauer Observation. Der Unterschied besteht nicht darin, daß weniger Gebrauch von Präpositionen oder von wenigeren Gebrauch gemacht ist. Denn mit Ausnahme von ἄνευ, ἀντί, ἐνώπιον, πρό und ὑπέρ, die im ersten Briefe je 2 oder 1 mal vorkommen und im 2ten fehlen, wogegen σύν (2 Petr. 1, 18) im 1. Br. fehlt, finden sich in beiden Briefen dieselben Präpositionen; auch nicht darin, daß dieselbe Präposition in ihm öfter wiederkehrt, denn εἰς, ἐν und διά überwiegen in beiden (εἰς im ersten 40 mal, im zweiten viel kürzeren 12 mal; ἐν im ersten 50, im zweiten fast nur halb so langen gegen 40 mal), sondern solche Fälle hat man im Auge, wie die 3malige Wiederkehr von διά 1, 3. 4 und die 7malige Wiederkehr von ἐν in 1, 5—7. Dabei übersieht man aber nicht nur, daß im 1. Br. εἰς in 1, 3—5 und 1, 10—12 je 4 mal, ἐν in 1, 4—6 5 mal und selbst διά 5, 12 2 mal dicht hinter einander vorkomt, sondern man verkent auch die Absichtlichkeit dieser Wiederkehr im 2. Br., daß durch διά 1, 3 f. ausgedrükt werden soll, wie immer durch eins das andere gegeben ist oder wird, und durch ἐν 1, 5—7, wie immer in einem das andere auch gegeben sein will; vgl. *Weiß* S. 298 f., *Hofm.* S. 138.

Von den Eigentümlichkeiten, welche die Diction des 1. Br. charakterisiren, sagt *Huth.* nur, daß ‚manche' dem 2. Br. fremd sind, gibt aber nicht an, welche von den in der Einl. zum 1. Br. §. 2 S. 26 aufgefürten er meint, scheint also darauf kein sonderliches Gewicht mehr zu legen, nachdem hinsichtlich des neben anderem erwänten ‚öfteren Gebrauchs der Partikel ὡς im Sinne des sogenanten כְּ *veritatis*, der dem 1. Br. eigentümlich sein soll, schon *Weiß* S. 299 entgegnet hat, daß dasselbe 1, 19 vor einem Substantive, und 1, 3 wie I, 4, 12 vor einem *genit. absol.* steht, daneben vergleichend vor Substantiven 2, 12. 3, 10 wie I, 2, 25 u. 5, 8, und vor ganzen Sätzen 3, 9. 16 wie I, 3, 6 u. 5, 12. Hiernach bedarf es nur noch der Richtigstellung dessen, was als stehender Unterschied in der Gebrauchsweise einzelner Begriffe von κύριος und dem Namen Χριστός behauptet wird. Nämlich κύριος soll im 2. Br., wo es one nähere Bestimmung gebraucht ist, Bezeichnung Gottes sein, so 2, 9. (11). 3, 8. 9. 10, im 1. B., außer in Citaten aus dem A. T., Bezeichnung Christi, so 2, 3. 13. Hieran ist nur so viel richtig, daß in den beiden lezteren Stellen allerdings ὁ κύριος, aber nicht κύριος, Bezeichnung Christi ist, und in den angef. Stellen des

2. Br. ist κύριος, nicht ὁ κύριος, ganz ebenso Wiedergabe von יהוה wie 3, 12 des 1. Br. in Worten, aber keineswegs, wie man sagt, förmlich citirten Worten der alttestamentl. Schrift (vgl. *Hofm.* S. 138); ebenso κύριον 3, 13, wo ausdrücklich τὸν Χριστόν hinzugefügt ist. Von einem durchgreifenden Unterschiede kann demnach nicht die Rede sein, zumal der öftere Gebrauch des κύριος von Gott sich im 2. Br. außer 2, 9. 11 nur 3, 8—15 findet und in c. 2 durch Bezugnahme auf alttestamentliche Tatsachen, in c. 3 teils durch die Anlehnung an Ps. 90, 4 teils durch den alttestamentlichen *terminus* יום יהוה für den Tag des Weltgerichts bedingt ist (vgl. *Weiß* S. 291). — Was endlich den Namen Χριστός betrift, daß derselbe im 1. Br. öfter ganz als Eigenname behandelt ist, so 1, 11. 19. 2, 21. 3, 16. 18. 4, 1. 13. 14. 5, 1, im 2. Br. dagegen Χριστός nur in der Verbindung mit Ἰησοῦς vorkomt, so ist erstlich der Sachverhalt genau ins Auge zu fassen und zu beachten, daß zwar im 1. Br. Χριστός in den angef. Stellen 10 mal one Ἰησοῦς oder ein zugeseztes Attribut, als Eigenname vorkomt, aber auch 9 mal Ἰησοῦς Χριστοῦς sich findet, in 1, 1. 2. 3 (*bis*). 1, 7. 13. 2, 5. 3, 21. 4, 11, ungerechnet das κύριον τὸν Χριστόν 3, 15 und die Stellen 5, 10 u. 14, wo die Lesart zwischen Χριστῷ und Χριστῷ Ἰησοῦ variirt. Zieht man ferner in Betracht, daß in sämtlichen Stellen, wo Χριστός als Eigenname keinen Beisatz hat, der einfache Name der sachgemäße Ausdruck für den in Rede stehenden Gedanken war, und in 1, 11. 3, 16 u. 4, 14 der Zusatz Ἰησοῦς unpassend, in den übrigen Stellen unnötig gewesen wäre, und erwägt man dazu noch, daß im 2. Br. außer in dem mit 1 Petr. 1, 1 gleichlautenden ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ (1, 1) nirgends Ἰησοῦς Χριστός allein steht, sondern immer teils mit ὁ κύριος ἡμῶν (1, 8. 14. 16) teils mit ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ (2, 20. 3, 18) verbunden ist, und in 1, 2 die Verbindung τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ (one Χριστοῦ) τοῦ κυρίου ἡμῶν sich findet, so kann die Wal verschiedener Bezeichnungen Christi keinen Grund gegen die Selbigkeit der Verfasser beider Briefe liefern, sondern der Wechsel in diesen Bezeichnungen hängt wesentlich mit dem Inhalte der Briefe zusammen, und die im 2. Br. vorwaltende Bezeichnung: ‚unser Herr‘ oder ‚unser Herr und Heiland‘ ist aus dem Bestreben des Apostels zu erklären, gegenüber den Irrlehrern, welche den Herrn, der sie erkauft hat, verleugnen (2, 1), die Warheit, daß Jesus Christus unser κύριος und σωτήρ ist, mit Nachdruck zu betonen, um die Leser in der Erkentnis dieser Warheit zu befestigen.

Wenn sich hiernach aus der unseren Brief vom ersten Petrusbriefe unterscheidenden Gedankenentwicklung und sprachlichen Ausdrucksweise ein stichhaltiger Grund gegen seine petrinische Abfassung ebenso wenig ergibt als aus seinem ihm eigentümlichen Inhalte, so läßt sich überhaupt aus der Vergleichung desselben mit dem als echt anerkanten ersten Briefe des Petrus seine Unechtheit nicht erweisen.

b. *Das Verhältnis zum Judasbriefe.* Die Schilderung und Bekämpfung der ψευδοδιδάσκαλοι in 2 Petr. 2 zeigt so augenfällige Aenlichkeit mit der im Briefe Judä bekämpften häretischen Richtung,

daß sich die Abhängigkeit des einen Briefes von dem anderen nicht verkennen läßt. Die Kchvv., Luther und die älteren Theologen erklärten diese Verwandtschaft einfach daraus, daß der Verfasser des Judasbriefes den zweiten Petrusbrief benuzt habe.[1] — Dagegen sind nach dem Vorgange von *Eichhorn* u. *Hug* die Mehrzahl der neueren Kritiker u. Ausll. für die Priorität des Judasbriefes und die Abhängigkeit des Petrusbriefes von jenem in die Schranken getreten (*Mayerh.*, *Credn.*, *Huther*, *Brckn.*, *Wiesg.*, *Weiß* u. A. m.), wärend in der neuesten Zeit *Thiersch, Stier, Dietlein*, *Schott*, *Hofmann*, *Steinfaß* u. A. wieder die ältere Ansicht mit beachtenswerten Gründen verteidigt haben. Die bis jezt so streitige Prioritätsfrage läßt sich auch nur auf Grund eingehender exegetischer Erörterung der parallelen Stellen der Entscheidung näher bringen, daher wir erst am Schlusse der Auslegung darauf weiter eingehen wollen. Für die Frage nach der Echtheit unsers Briefs würde sie überhaupt nur in dem Falle die Bedeutung haben, die man ihr beigelegt hat, wenn entweder die Abhängigkeit Unselbständigkeit verriete, oder die Benutzung sich, wie *Reuß* behauptet hat, als Plagiat erwiese, oder wenn die Benutzung einer fremden Arbeit an sich eines Apostels unwürdig wäre. Aber von diesen Annahmen läßt sich keine zur Warscheinlichkeit, geschweige denn zur Evidenz erheben, wie jezt von vorurteilsfreien Kritikern einhellig zugestanden wird.

Nicht nur haben *Guericke* und *Wiesinger* in der Anerkennung der Priorität des Judasbriefes kein Hindernis gefunden, die Echtheit des Petrusbriefes festzuhalten und zu verteidigen, sondern auch *Weiß* (S. 256 f.) hat aus der Beweisfürung, mit welcher *Schott* die Abhängigkeit des Judasbriefes zu begründen sucht, obwol er dieselbe in vieler Beziehung für gekünstelt und im ganzen für mislungen erklärt, doch den Eindruck empfangen, ‚daß die Gründe, mit denen er vielfach im einzelnen die Bearbeitung des petrinischen Briefes nachweist, um nichts schlechter sind als die, welche man oft für den entgegengesezten Beweis beigebracht hat'. — *Huther* spricht sich darüber so aus: ‚die Frage, auf welcher Seite die Priorität sei, kann an sich betrachtet für

1) So bemerkt *Oecumen.* zu den Worten μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων Jud. v. 17: τῶν ὑπὸ Πέτρου ἐν τῇ δευτέρᾳ ἐπιστολῇ, und ein *Scholion* bei *Matthaei:* τοῦτο μὲν ὑπὸ Πέτρου· καὶ γὰρ τὴν δευτέραν ἐπιστολὴν ὁ Πέτρος περὶ τοῦτο ἔγραφεν. — *Luther* sagt in der Vorrede zu den Episteln, W. Erl. A. 63 S. 158: ‚Die Epistel St. Judas kann niemand leugnen, daß sie ein Auszug oder Abschrift ist St. Petrus anderer Epistel, so derselbigen alle Wort fast gleich sind. Auch so redet er von den Aposteln als ein Jünger längst hernach, und fürt auch Sprüche und Geschichte, die in der Schrift nirgend stehen'. — Und noch *Schmidius, hist. ant. p. 705* bemerkt zu τῶν ἀποστόλων Jud. v. 17: τῶν προειρημένων *coll.* 2 Petr. 3, 2. 2 Tim. 3, 1—9. 1 Joh. 2, 18. 22. c. 4, 2. 3. *Unde colligere licet, Judam ea inprimis respexisse, quae Petrus, Paulus et Johannes olim dixissent.* Diese Ansicht wurde auch von *J. D. Michaelis, Storr, Pott, Dahl, de αὐθεντίᾳ cet.* u. A. festgehalten, und noch die neuesten Verteidiger der Priorität des Petrusbriefs legen auf Jud. v. 17 mehr oder weniger Gewicht.

die Echtheit nicht von Entscheidung sein. Es wird doch ziemlich von allen anerkant, daß der Verfasser des 1. Briefs den Epheser- und Römerbrief benuzt hat; warum solte er nicht den Judasbrief ebensowol benuzt haben, wenn er im Kreise seiner Leser vor eben der Gefar zu warnen hatte'? Die Frage könne nur die sein, ob die Art wie der Judasbrief benuzt ist, des Apostels unwürdig ist. Gegen die abschätzigen Urteile von *de Wette* und *Schwegler* haben aber schon *Huther* und *Brückner* den petrinischen Brief in Schutz genommen. ‚Bei aller Abhängigkeit von den Judasbriefe bewärt der Verfasser des petrinischen Briefs dennoch eine gewisse Selbständigkeit und Freiheit, mit der er die Reminiscenzen jenes Briefs verwendet'. Und *Weiß* hat aus der Beweisfürung *Schott's* den Schluß gezogen: ‚Es erhellt daraus eben nur die sich immer mehr Anerkennung erringende Tatsache, daß auf keiner Seite eine sklavische Abhängigkeit, eine unselbständige Copie vorliegt, daß, wie auch das gegenseitige Verhältnis beider Schriftsteller zu fassen sei, der absichtliche Anschluß des einen an den andern kein Produkt schriftstellerischer Armut und Unfähigkeit, sondern mit schriftstellerischer Freiheit und Selbständigkeit durchgefürt ist'. — An dieser ‚Tatsache' ändert die Bemerkung *Huther's*: ‚doch liegt etwas eigenes darin, daß ein Apostel einen nichtapostolischen Brief seinen wesentlichen Bestandteilen nach in den seinen aufgenommen haben solte', nichts, selbst wenn der nichtapostolische Ursprung des Judasbriefes so zweifellos wie *H.* meint wäre, und das Verhältnis, in welchem beide Briefe zu einander stehen, mit der Behauptung, daß der Judasbrief seinen wesentlichen Bestandteilen nach in den Petrusbrief aufgenommen sei, richtig angegeben wäre. Wenn dagegen die Abhängigkeit des einen Briefes von dem andern in den parallelen Stellen in beiden mit Selbständigkeit durchgefürt ist, wie wir in der Auslegung nachweisen zu können hoffen, so läßt sich aus dem Verhältnisse unsers Briefes zum Judasbrief kein Argument gegen seine Echtheit entnehmen.

c. Was sonst noch von *de W.*, *Mayerh.*, *Neand.* u. *Credn.* gegen seine Echtheit vorgebracht worden, ist gegenwärtig meistenteils als irrig und unbegründet erkant, daß wir nur noch einige Punkte kurz berüren wollen. 1. Die geflissentliche Absichtlichkeit des Verfassers, sich als den Apostel Petrus kentlich zu machen, 1, 1. 14. 18. 3, 1. 15 (*de W.*, *Neand.* u. A.). Darauf hat schon *Brckn.* entgegnet, daß der Zusatz δοῦλος καί vor ἀπόστολος 'I. Χρ. 1, 1 im engsten Zusammenhang mit der sogleich angefügten Bezeichnung der Leser: τοῖς ἰσότ. ἡμῖν λαχ. πίστιν steht und darin seine Rechtfertigung und seinen Nötigungsgrund hat. Und in 1, 14 u. 18 findet auch *Huth.* von der in dem Br. selbst vorausgesezten Situation des Schreibens (1, 13. 14) aus angesehen nichts Auffallendes oder Unnatürliches. ‚Fühlte sich Petrus im Bewußtsein seines baldigen Todes gedrungen, jenen Gemeinden, mit denen er schon früher in Verbindung getreten war, noch ein leztes Wort der Erinnerung an seine frühere Verkündigung und der Warnung vor dem Zweifel an der Wiederkunft Christi zu schreiben, so war es

sicher nichts Ungehöriges, wenn er seiner selbst, seines Verhältnisses zu den Gemeinden und namentlich auch jenes Ereignisses in seinem Leben gedachte, wodurch sich ihm die Herrlichkeit Christi in so besonderer Weise offenbart hatte'. Weiter bemerkt derselbe über die Aeußerung des Verf. über die Briefe Pauli und die übrigen Schriften (3, 15): ,An sich kann es zwar nicht befremden, daß der Brief eine Bekantschaft mit den Briefen des Paulus bezeugt; denn daß dem Petrus wenigstens einige derselben bekant waren, zeigt der 1. Br., auch liegt in den Worten 3, 16 nicht, daß der Verf. schon eine förmlich abgeschlossene Sammlung derselben besessen hat'. Wenn er aber hinzufügt: ,auffallend ist freilich der Ausdruck: ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς; denn wenn es auch willkürlich ist, darunter die sämtlichen übrigen neutest. Schriften zu verstehen, so müssen doch Schriften gemeint sein, die bereits im allgemeinen Gebrauche der Gemeinden waren; daß dies aber zur Zeit des Petrus von neutest. Schriften gelten könne, ist mindestens fraglich'. Darauf genüge hier die Erwiderung, daß die Worte nicht dazu nötigen, nur oder hauptsächlich an neutest. Schriften zu denken. Mehr in der Auslegung d. St. — 2. Die häretische Leugnung der Wiederkunft Christi und des damit verknüpften endlichen Weltgerichts findet *Huth.* zur Zeit des Petrus befremdlich, weil, obgleich zur Zeit des Paulus schon manche Irrtümer in der Lehre von den lezten Dingen, wie die Leugnung der Auferstehung sich zu bilden anfingen, doch in den übrigen Schriften des N. T. nichts darauf hinweise, daß die Parusie geleugnet wird. Obwol nämlich diese Leugnung sich so natürlich an die der Auferstehung anknüpfe, daß sie recht wol noch bei Lebzeiten des Petrus ausgesprochen werden konte, so lasse sich ,doch dagegen nicht leugnen, daß der Grund, den die Irrlehrer in 2 Petr. 3, 4 für sich anfürten, der Art ist, daß er eher einer späteren Zeit anzugehören scheint, als der Zeit des Ap. Petrus, wenngleich das keineswegs in den Worten liegt, daß die Parusie schon viele Generationen hindurch vergeblich erwartet war (*Schwegler*)'. Dazu komme, ,daß der sog. 2. Brief des *Clemens Rom.* dieselbe Irrlehre — wiewol in einer vorgeschrittenen Entwicklung — bekämpft und eine wenigstens änliche in dem Briefe des *Polycarp* erwänt wird'. — Aber was kann ein so schwächliches Argument *a silentio* wol beweisen? Gegen die früher von *Huth.* u. *Mayerh.* behauptete Identität der in unserem Briefe bekämpften Gegner der Parusie mit den im 2. Br. des *Clem. Rom.* bekämpften Leugnern des Gerichts und der Auferstehung hat schon *Brckn.* zu *de W.*'s Comm. nachgewiesen, daß die Art der Bekämpfung in eine Entwicklung der Häresie hineinsehen lasse. ,Hier (im Petr.br.) ist die praktische Verderbtheit ihrer Vertreter ausdrücklich aus Stolz und falschem Freiheitsgefühl hergeleitet (2, 18. 19), dort wird die sittliche Zügellosigkeit bereits theoretisch begründet durch Leugnung des Gerichts wie der Auferstehung des Leibes (C. IX: αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται κτλ.); hier nur Zweifel infolge der verzögerten Bewärung (3, 4. 9), dort Leugnung des Gerichts und der Auferstehung (C. IX); hier allgemeine Begründung des Zweifels durch den Weltlauf

seit der Schöpfung, one verschiedene christliche Generationen vorauszusetzen, dort wird ausdrücklich der Zweifelsgrund in der Täuschung späterer Generationen gegenüber der Verheißung — angegeben (C. XI: ταῦτα πάλαι ἠκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας προςδεχόμενοι οὐδὲν τούτων ἑωράκαμεν); hier ist neben dem προςδοκᾶν von einem σπεύδειν τὴν παρους. die Rede (3, 12. 14), dort nirgends; dazu anderes, was alles eine fortgeschrittene Ausbildung der Häresie involvirt'. Infolge dieser Entgegnung hat *Huth.* in der 3. u. 4. A. seines Comm. zugestanden, daß die im Br. des *Clem. R.* bekämpfte Häresie eine vorgeschrittene Entwicklung der im Petrusbr. bekämpften Irrlehre sei, und zugleich anerkant, daß diese Leugnung der Irrlehre sich so natürlich an die der Auferstehung anknüpfe, daß sie recht wol noch bei Lebzeiten des Petrus ausgesprochen sein könte. Wie konte er nun nach solchen Zugeständnissen noch behaupten, daß der Grund, den die Irrlehrer 2 Petr. 3, 4 für sich anfürten, eher einer späteren Zeit als der petrinischen anzugehören scheint, one diese Behauptung irgendwie zu rechtfertigen oder zu begründen? Sagt er doch selbst in der Auslegung zu 3, 4: ,da bei der Abfassung des Briefs das Christentum schon mindestens 35 Jahre bestanden hatte, so konte auch schon zu *der Zeit* von Leuten libertinistischer Gesinnung die Leugnung der Parusie damit begründet werden, daß die von den ersten Christen gehegte Erwartung unerfült geblieben sei, so daß dadurch die Vorhersagung, in der sie hier ausgesprochen ist, veranlaßt werden konte'. — Auch die Widerlegung dieser Irrlehre enthält nichts, was Petrus nicht hätte schreiben können. Ueber die in dem Briefe ausgesprochene Ansicht von der Entstehung und dem Untergange der Welt bemerkt auch *Huth.,* daß sich dieselbe zwar sonst im N. T. nicht ausgesprochen findet, 'indeß die Anschauung, daß die Welt durch Gottes Wort aus Wasser entstanden sei, auf die Schöpfungsgeschichte in der Genesis zurückweist und die Anschauung von dem Untergang durch Feuer in Stellen des A. T., wie Jes. 66, 15. Dan. 7, 9 vgl. 1 Kor. 3, 13. 2 Thess. 1, 8 angebahnt ist, ,so daß ihre schärfere Ausgestaltung durch Petrus nicht undenkbar ist'. Konte Petrus die Lehre über die Entstehung und den Untergang der gegenwärtigen Welt aus der Schrift entwickeln, so gewiß auch den Irrtum der Spötter über die Parusie, mit der aus Ps. 90, 4 sich ergebenden Lehre, daß das Tun Gottes nicht nach menschlichem Zeitmaße zu beurteilen sei, widerlegen.

Als Ergebnis unserer Erörterung über das Verhältnis unseres Briefes sowol zum 1. Petrus- als zum Judasbrief dürfen wir demnach aussprechen, daß weder in betreff des Lehrinhalts noch hinsichtlich der Gedankenentwicklung und der sprachlichen Ausdrucksweise Verschiedenheiten bestehen, welche die petrin. Abfassung desselben zweifelhaft und die Unechtheit warscheinlich machen können, und daß auch die Verwandtschaft mit dem Judasbriefe seiner Authentie nicht im Wege steht. Wenn schon *Olshausen* seine Erörterung über die Authentie des Briefs mit dem Resultate schloß: *ne unum quidem argumentum*

proponitur, cujus vis probandi, rebus accuratius perspectis, non infringatur plus minusve (*l. c. p. 81*), und *Wiesinger* sich darüber aussprechen konte, daß so vieles auch von verschiedenen Seiten her sich gegen die Echtheit des Briefes einwenden läßt, dennoch kein einziger Grund für sich allein eine durchschlagende Bedeutung hat: so hat sich uns bei erneuter Untersuchung und unbefangener Beurteilung der neuesten Verhandlungen über die streitige Frage ergeben, daß von allen Schwierigkeiten, welche Inhalt und Form des Briefes darbieten, keine der Art ist, daß — wie *Huth.* meint — die Unechtheit kaum weniger warscheinlich erscheine als die Echtheit, und für leztere als positiver Grund eigentlich nur die Aussage, daß er der Apostel Petrus sei, vorliege, daß vielmehr alle gegen die Echtheit erhobenen Bedenken bei gründlicher und vorurteilsfreier Erwägung des Inhalts und Zweckes dieses zweiten Schreibens (3, 1) schwinden und Differenzen mit dem ersten Briefe, welche zu begründeten Zweifeln an der petrinischen Abfassung Anlaß gäben, nicht vorhanden sind. Wenn aber *Huth.* seine Bedenken gegen die Echtheit noch damit zu rechtfertigen sucht, daß *Weiß* zu keinem günstigeren Urteil gekommen sei als dem, daß ‚bei genauerer Beobachtung des Uebereinstimmenden mehr ist als des Abweichenden und die alte Klage über die völlige Verschiedenheit des Stils sehr übertrieben ist‘, und daß *Brückner* änlich, nur noch gemäßigter urteile, so ist dagegen hervorzuheben, daß *Weiß* nicht nur von den ‚Indicien der Unechtheit‘ nachweist, wie sie teils in selbstgemachten oder von anderen Verhältnissen abstrahirten Vorstellungen und in kritischen Voraussetzungen bestehen, die der Frage nach der geschichtlichen Auffassung unsers Briefes völlig fremd sind, sondern auch in der uns bekanten kirchlichen Ueberlieferung, daß er erst im 3. Jarhundert ausdrücklich erwänt wird, ein positives Indicium der Unechtheit nicht zu erblicken vermag. Bei *Brckn.* aber sind es nur der schwankende Charakter in der Zeitbestimmung über die Irrlehrer und die mit der herkömmlichen Tradition über das Lebensende des Petrus nicht zu voreinbarenden Voraussetzungen in 3, 15 f., welche ihn zum Verzichten auf ein positives Resultat bewogen.

In der Schilderung der Irrlehrer, namentlich bei Vergleichung mit der im Judasbrief bekämpften Häresie, wie auch in dem damit zusammenhängenden Umstande, daß im ersten Petrusbriefe keine Spur von Befürchtung häretischen Unwesens sich findet, liegen allerdings Probleme vor, die noch nicht gelöst sind und bei der Dürftigkeit und Lückenhaftigkeit der kirchlichen Ueberlieferung über die häretischen Richtungen, die gegen Ende der apostolischen Zeit hie und da in der Kirche auftauchten, sich auch nicht vollständig lösen lassen. Aber die Dunkelheit, die hieraus für uns über die Zustände der Gemeinden, an welche Petrus geschrieben hat, entstanden ist, kann doch keinen stichhaltigen Grund zum Bezweifeln oder gar zum Verwerfen der Echtheit des Briefes liefern, gegenüber dem positiven Zeugnisse, welches in der Ueberschrift und in den Aussagen 1, 16 ff. 3, 1. 15 über Petrus als Verfasser vorliegt, und durch viele tiefere Berürungen mit dem ersten

Petrusbrief, welche die Auslegung ergibt, bestätigt wird. Dieses Zeugnis wird nicht nur von den Gegnern, sondern auch von manchen Verteidigern der Echtheit viel zu gering angeschlagen. — Wenn der Brief unecht ist, so ist er als pseudepigraphische Schrift ein Werk wenn nicht offenbaren Betrugs, so doch geflissentlicher Täuschung, wogegen schon der sittliche Charakter seines Inhalts streitet. Dieser Consequenz läßt sich nicht ausweichen durch Berufung auf ‚die Tatsache, daß öfter Männer von ernstem sittlichen Charakter geglaubt haben, sich zu desto erfolgreicher Bekämpfung von Häresien der Pseudonymität bedienen zu dürfen' (*Huth.*). Denn es komt hiebei nicht blos der sittliche Charakter als der Pseudonymität widerstreitend in Betracht, sondern der apostolische Geist, der in ihm weht, und der ihn nicht nur von allen pseudepigraphischen Produkten des urkirchlichen Zeitalters, sondern auch schon von den echten Schriften der apostolischen Väter wesentlich unterscheidet.

Die exegetische Literatur s. in der Einl. zum 1. Brief, oben S. 34 f., wozu nachträglich noch hinzuzufügen ist, daß in *J. P. Lange*'s Teol.-homilet. Bibelwerk, die Briefe Petri u. Judä von *Fronmüller* bearbeitet sind. Bd. XIV. 2. A. 1862. Außerdem sind zu nennen: *W. O. Dietlein,* der 2. Brief Petri ausgelegt (mit dem Nebentitel: die kathol. Briefe ausgel. 1. Theil). Berl. 1851; und *Friedr. Steinfaß*, der 2. Brief des heil. Petrus. Eine exeget. Studie. Rostock 1863. — In isagogischer Beziehung s. die Angaben S. 193. Anm.

AUSLEGUNG.

Cap. I. Grussüberschrift. Ermanung zur Bewärung der in der Erkentnis Jesu Christi empfangenen Gnade im Wandel und Beweggrund zu dieser Ermanung.

V. 1 u. 2. **Grussüberschrift.** — V. 1. „Symeon Petrus, Knecht und Apostel Jesu Christi, denen die mit uns gleichwerten Glauben überkommen haben in der Gerechtigkeit unsers Gottes und Heilandes Jesu Christi; V. 2. Gnade werde euch und Friede in Fülle zuteil in der Erkentnis Gottes und Jesu unsers Herrn". — In der Grußüberschrift des 1. B. nante sich der Verf. nur Πέτρος ἀπόστολος Ἰ. Χρ., hier sezt er nicht nur dem vom Herrn empfangenen Namen *Petrus* noch seinen persönlichen Namen *Simon* voran, in der dem aramäischen Laute mehr als das gewönliche Σίμων (Mtth. 16, 16. Luk. 5, 8 u. ö.) entsprechenden Form Συμεών (= שִׁמְעוֹן, vgl. Luk. 2, 25. 3, 30. Act. 13, 1. Apok. 7, 7), sondern auch vor der amtlichen Bezeichnung *Apostel* das sein persönliches Verhältnis zu Christo ausdrückende Prädicat δοῦλος. Aber nicht, um mit dem Namen Συμεών sich als Judenchristen zu markiren (*Huth.*) oder ‚seinen Lesern sich recht geflissentlich als den Juden darzustellen, den der Herr dazu verordnet hatte, der Fels zu sein, auf welchen er seine Gemeinde aufbauen wolte' (*Hofm.*). Mit dem Namen Συμεών nent auch Jakobus Act. 15, 14 den Petrus, one ihn damit als Judenchristen zu kennzeichnen, wärend Jesus ihn in Mtth. 16 nicht blos v. 16 Σίμων Πέτρος nent, sondern auch v. 17 als Σίμων βὰρ Ἰωνᾶ anredet und zum Felsen seiner Gemeinde verordnet. Die beiden Selbstbezeichnungen des Apostels sind wie in der Zuschrift des 1. Br. mit Bezug auf den Inhalt des Briefs gewält, so daß ‚wie in der Zuschrift des 1. Br., sich auch in dieser der folgende Briefinhalt abspiegelt' (*Wiesg.*). Mit dem Namen Συμεών wie mit dem Prädicate δοῦλος stelt er sich den als τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν bezeichneten Lesern als Mitgenossen desselben gleichwerten Glaubens dar. Mit ἡμῖν meint er nicht seine mit ihm an Jesum gläubigen Volksgenossen, Judenchristen (*Dietl., Wiesg., Schott, Hofm.* u. A.); denn der Gegensatz von Judenchristen und Heidenchristen tritt nicht nur im ganzen Briefe nirgends hervor,

sondern ist auch hier durchaus nicht angedeutet. ἡμῖν ist dem δοῦλος κ. ἀποστ. entsprechend auf die Apostel zu beziehen (*Wolf*, *Brckn.*, *Steinf.* u. A.). δοῦλος und ἀπόστολος nent sich auch Paulus Röm. 1, 1 u. Tit. 1, 1 (in lezterer Stelle δοῦλος θεοῦ ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ) und blos δοῦλος Phil. 1, 1 gemeinschaftlich mit Timotheus, wärend δοῦλος allein nur Jakobus (— θεοῦ καὶ κυρίου Ἰ. Χρ.) und Judas v. 1 (— Ἰησοῦ Χρ.) brauchen. Uebrigens steht δοῦλος in den Briefzuschriften nicht in dem allgemeinen Sinne eines Jüngers oder Verehrers Christi, sondern — wie *Gerh.* sagt — *ratione ministerii*, den Verkündiger des Evangeliums bezeichnend, vgl. Röm. 1, 15. 16, wärend ἀπόστολος die spezielle Berufung für diese Verkündigung ausdrückt. ‚Als Knecht dient er seinem Herrn gleich andern Knechten, als Apostel richtet er den ihm persönlich gewordenen Auftrag Christi aus‘ (*Wiesg.*).

In dieser zwiefachen Eigenschaft schreibt er τοῖς λαχοῦσιν πίστιν denen, welchen durchs Los Glaube zuteil geworden. λαγχάνειν losen um (περί) eine Sache (Jos. 19, 24), dann durchs Los empfangen (Luk. 1, 9. Act. 1, 17), und allgemeiner: zugeteilt erhalten. Hauptsächlich von solchem gebraucht was die Gottheit dem Menschen zuteilt, bezeichnet λαχοῦσιν hier den Besitz des Glaubens als ein göttliches Gnadengut. ἰσότιμος nicht *coaequalis* (*Vulg.*), sondern; gleichwertig, gleiche Ehre und Schätzung habend. ἰσο weist auf ἡμῖν hin und ἡμῖν ist Breviloquenz für τῇ ἡμῶν πίστει (vgl. *Winer* Gr. S. 579): gleichen Wert mit unserem Glauben habend. In welcher Beziehung Petrus dies sagt, läßt sich aus dem Zusatz ἐν δικαιοσύνῃ κτλ. erkennen, über dessen Sinn aber die Ausll. verschiedener Ansicht sind, teils hinsichtlich des Anschlusses des ἐν δικαιοσ. an das Vorhergehende, ob an ἰσότιμον oder an πίστιν, teils hinsichtlich des Begriffs der δικαιοσύνη, der verschieden bestimt wird, je nachdem bei dem Genitiv τοῦ θεοῦ ἡμῶν von σωτῆρος Ἰ. Χρ. unterschieden oder als einheitliche Bezeichnung Christi gefaßt wird. Was diese Genitive betrift, um davon auszugehen, so sind grammatisch betrachtet beide Auffassungen möglich, aber die leztere hat die Analogie von v. 11 u. 3, 18 für sich. Wie in diesen Stellen ‚unser Herr und Heiland Jesus Christus‘ eine Person ist, so wird auch ‚unser Gott und Heiland Jesus Christus‘ einheitlich zu fassen, also der Heiland Jesus Christus als Gott bezeichnet sein, wie in dem Ausrufe des Thomas: mein Herr und mein Gott Joh. 20, 28 (So *Beza, Gerh., Schott, Hofm.*). Auch würde, falls der Heiland von Gott unterschieden wäre, vor σωτῆρος wol der Artikel τοῦ wiederholt sein. Dagegen hat man für die Unterscheidung von θεοῦ und σωτῆρος geltend gemacht teils den Ausdruck τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (v. 2), wo offenbar ὁ θεός als Gott Vater von dem Herrn Jesu Christo unterschieden ist, teils den Umstand, daß wol κύριος aber niemals θεός als unmittelbares (?) Attribut mit Χριστός verbunden sei (*Wiesg., Brckn., Huth.* u. A.). Allein v. 2 beweist nichts, weil da der Wortlaut ein anderer ist, Ἰησοῦ neben θεοῦ durch τοῦ κυρίου ἡμῶν verselbständigt und dem θεοῦ coordinirt ist; und dem zweiten Grunde wird, von Joh. 20, 28 abzusehen, durch

Röm. 9, 5 u. Tit. 2, 13 die Beweiskraft entzogen. δικαιοσύνη τ. θεοῦ ist ebensowenig als heilstiftende Gerechtigkeit d. h. als Heil der Gnade (*de W.*) zu denken, wie die Gerechtigkeit Christi als die Liebe, mit der Jesus das Werk der Erlösung übernommen hat. Auch nicht soviel als Treue hinsichtlich der gegebenen Verheißungen (*Grot.* u. A.), oder Unparteilichkeit, nach welcher Gott one Ansehen der Person allen denselben Glauben zuteilt, vgl. Act. 10, 34 f. (*Huth.*). Noch auch die Gerechtigkeit die Gott gibt (*Luth.*) d. h. die zugerechnete Gerechtigkeit des Glaubens, so daß gesagt wäre, die Leser hätten in der Gerechtigkeit Glauben empfangen, wärend man Gerechtigkeit empfängt im Glauben, nicht umgekehrt Glauben in der Gerechtigkeit. — δικαιοσύνη τ. θεοῦ κ. σωτῆρος ist die Gott und dem Heiland, oder richtiger, unserem Gott und Heiland eignende Gerechtigkeit, d. i. die Gerechtigkeit Gottes, wie sie im Werke der Erlösung offenbart ist, ‚welche in und kraft der von Christo gestifteten Erlösung erscheint (*Harleß* bei *Wiesg.*). Wird nun τοῦ θεοῦ ἡμ. von σωτῆρος Ἰ. Χρ. unterschieden, so hat sich die Gerechtigkeit Gottes darin offenbart, daß er selbst eine Sünung der Sünden bewirkt hat, und die Gerechtigkeit des Heilandes darin, daß er diese Sünung als ἄμνος ἄμωμος καὶ ἄσπιλος (1 Petr. 1, 19 vgl. mit 2, 24. 3, 18) geleistet hat (*Wiesg.*) und ist für den Begriff der δικαιοσύνη τ. θεοῦ Röm. 3, 21 f., namentlich 3, 26 ff. zu vergleichen. Da jedoch der Wortlaut unsers V. mehr gegen als für die Unterscheidung von θεός und σωτήρ spricht und die einheitliche Fassung auch durch θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ 2 Kor. 5, 19 begünstigt wird, so verstehen wir δικαιοσύνη τ. θεοῦ κ. σωτ. κτλ. von der Gerechtigkeit Gottes, welche Christum zu unseren Heiland macht, die an welcher die Welt ihrer Sünde Sünung hat; von dem δικαίωμα Christi Röm. 5, 18 nicht anders verschieden, als daß δικαίωμα der Tatbestand des Gerechtseins, δικαιοσύνη der Stand des Gerechten ist (*Hofm.*).

Dagegen liefert der Umstand, ‚daß der Context auf eine solche nähere Bestimmung des Begriffs durch nichts hinweist' (*Huth.*), keinen stichhaltigen Einwand. Denn sie ist nicht contextwidrig, wie die anderen oben angefürten Erklärungen, und nötigt auch nicht dazu, πίστιν ἐν δικαιοσ. mit *Hofm.* zu verbinden und dem hebr. הֶאֱמִין בְּ entsprechend von ‚dem Glauben, der sich auf die Gerechtigkeit Christi *verläßt*', zu verstehen. Die Wortstellung πίστιν ἐν δικαιοσ. ist für die Abhängigkeit des ἐν δικαιοσ. von πίστιν nicht entscheidend. ἐν δικαιοσ. hängt von dem ganzen Satze τοῖς ἰσότιμον — λαχοῦσιν πίστιν ab: denen gleichwertiger Glaube mit uns zuteil geworden in der Gerechtigkeit unsers Gottes und Heilandes. Dabei steht ἐν nicht für διά die Vermittelung des Glaubens durch die Gerechtigkeit ausdrückend, sondern ἐν gibt an, worin die Erlangung der ἰσότ. πίστις begründet ist oder worauf sie beruht. Der Gedanke ist demnach folgender: Auf Grund oder vermöge der in Christo geoffenbarten Gerechtigkeit unsers Gottes und Heilandes haben die Leser nicht blos Glauben erlangt (1 Petr. 1, 21), sondern einen Glauben, der mit dem Glauben der Apostel gleichen Wertes ist, insofern als diese Gerechtigkeit allen Heilsanspruch auf

eigenes Verdienst und Würdigkeit aufgehoben und für alle one Unterschied den Glauben zur einzigen Bedingung des Heils gemacht hat, Röm. 3, 20—25.

Der Gruß v. 2 ist dem in 1 Petr. 1, 2 gleich, nur erweitert durch den Zusatz ἐν ἐπιγνώσει κτλ. in (vermöge) der Erkentnis Gottes und unsers Herrn Jesu, mit welchem der Apostel in Voraussicht der Gefar, welche den Lesern von Lügenlehrern her drohte (2, 1. 10), von vornherein darauf hinweist, daß die Erkentnis Gottes und des Herrn Jesu, je mehr sie zunimt, Zunahme von Gnade und Frieden mit sich bringt. ἐπίγνωσις nicht Anerkennung, sondern Erkentnis dessen, was wir der in Christo geoffenbarten Gerechtigkeit Gottes verdanken, Erkentnis der Warheit, daß in der Gerechtigkeit Christi unser Heil beschlossen ist, vgl. Eph. 1, 17. 4, 13. Phil. 1, 9. 1 Tim. 2, 4 u. a. mit Act. 4, 12. 10, 43. Diese Erkentnis wirkt ewiges Leben (Joh. 17, 3), sie macht das Herz fest, und bewart vor Verleugnung des Herrn, der uns erlöst hat 2, 1.

V. 3—11. **Ermanung, dem empfangenen Gnadengute durch den Glauben betätigende Tugenden zu entsprechen.**[1] — Diese Ermanung ist in 2 Teile (v. 3—7 und 8—11) gegliedert. Im ersten, der aus einem Vordersatze (v. 3 u. 4) und dem Nachsatz (v. 5—7) besteht, ermant der Apostel zu einem der empfangenen Gnade entsprechenden Leben, im zweiten begründet er diese Ermanung durch Darlegung der segensreichen Frucht, die daraus erwächst (v. 8—11).

V. 3. „Da uns ja seine göttliche Kraft alles, was zum Leben und Gottseligkeit dient, durch die Erkentnis dessen geschenkt hat, der uns kraft eigener Herrlichkeit und Tugend berufen hat, V. 4. wodurch er uns teuere und größte Verheißungen geschenkt hat, auf daß ihr durch dieselben teilhaft würdet göttlicher Natur, entflohen dem der Welt eignenden Verderben in Lust, V. 5. so setzet auch eben allen Fleiß daran und reichet dar in eurem Glauben die Tugend, in der Tugend aber die Erkentnis, V. 6. in der Erkentnis aber die Mäßigung, in der Mäßigung aber die Geduld, in der Geduld aber die Gottseligkeit, V. 7 in der Gottseligkeit aber die brüderliche Liebe, in der brüderlichen Liebe aber die (allgemeine) Liebe.“ — V. 3. An solche, die gleichwerten Glauben mit den Aposteln empfangen haben, schreibend

1) In der *Vulgata* ist v. 3 u. 4 zur Grußüberschrift gezogen und hinter v. 4 ein Punkt gesezt. Diese Verbindung, welcher *Beda, Erasm., Hornejus, Grot.*) folgen, ist von *Lachm.* in den griech. Text aufgenommen worden, wird aber von sämtlichen neueren Ausll. verworfen und v. 3 u. 4 als Vordersatz zum Folgenden gezogen. Denn sie verstößt gegen die Analogie aller neutestamentlichen Episteln, in welchen die Grußüberschrift mit einem Segenswunsche schließt, wovon auch der Galaterbrief keine Ausnahme macht, vgl. Gal. 1, 5. Außerdem widerstreitet sie dem Inhalt von v. 3 u. 4, der nicht zur Begründung des πληθυνθείη v. 2, sondern zur Begründung des mit v. 5 folgenden Nachsatzes dient. So hat schon *Luther* in seiner Uebersetzung das Verhältnis dieser Verse richtig gefaßt.

begint Petrus mit der Erwägung der Herrlichkeit und Größe des im Glauben erlangten Gnadengutes, um dadurch die Leser zu ermanen, ihren Glauben in christlichen Tugenden zu bewären. — Die Conjunction ὡς steht nicht für καθώς, so daß im Nachsatz v. 5 οὕτως zu ergänzen wäre (*Gerh.* u. A.); ὡς gehört zu dem absoluten Genitiv und gibt dem Gedanken den Charakter des Subjectiven, bezeichnet also den in v. 3 f. ausgesprochenen Grund für die in v. 5 folgende Ermanung als subjectiven Beweggrund, in dem Sinne: überzeugt, bedenkend, daß die göttliche Macht u. s. w. (vgl. *Winer* §. 65, 9 S. 573), oder: in Erwägung daß ... (*Wiesg.*, *Huth.* u. A.), oder: in Anbetracht dessen daß ... (*Hofm.*); kürzer ausgedrükt von *de W.*: da ja seine göttliche Macht ... τὰ πάντα wird nicht durch τῆς θείας δυνάμ. näher bestimt: ‚allerlei seiner göttlichen Kraft' (*Luth.* nach der *Vulg.*), sondern durch τὰ πρὸς ζωὴν κτλ. Der Genit. τῆς θ. δυνάμεως ist das Subject des Participialsatzes, und δεδωρημένης nicht Passiv sondern Medium, wie δωρεῖσθαι Mrk. 15, 45 u. ö. in der Profangräcität. — δυνάμεως αὐτοῦ seine d. i. Gottes Kraft (*de W.*, *Brckn.*, *Wiesg.*), denn αὐτοῦ geht nicht auf Ἰησοῦ τ. κυρίου (*Calv.*, *Schott*, *Huth.*, *Steinf.*) zurück, noch weniger auf Gott und Jesus (*Dietl.*, *Fronm.*), was schon sprachlich nicht zu rechtfertigen ist; auch nicht auf τοῦ θεοῦ ἡμῶν κ. σωτῆρος κτλ. (*Hofm.*). Die Beziehung des αὐτοῦ auf *Gott* wird durch das unverkennbar erläuternde Verhältnis, in welchem v. 4 zu v. 3 (beachte die Wiederkehr des δεδώρηται v. 4), gefordert und wird durch die dagegen erhobenen Bedenken, daß der Beisatz θείας bei der Beziehung auf Gott pleonastisch wäre und in v. 8 die Erkentnis Christi als Zweck der Ermanung genant ist, nicht widerlegt. Denn das Beiwort θείας weist mehr auf θεοῦ als auf Ἰησοῦ, und der volle Ausdruck τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ hat offenbar größeren Nachdruck als das blose δυνάμεως αὐτοῦ oder τοῦ θεοῦ, der, wie das folgende ἰδίᾳ δόξῃ κ. ἀρετῇ zeigt, beabsichtigt ist. Auch ist in v. 2 θεοῦ der Hauptbegriff. Gott ist der Urheber des Heils, welches der Herr Jesus durch seine Gerechtigkeit uns erworben hat.

Was Gottes Macht uns geschenkt hat, sagen die Worte τὰ πρὸς ζωὴν κτλ., nämlich das, was zu ζωή und εὐσέβεια dient. Nicht die ζωή und εὐσέβεια selbst ist genant, weil der Apostel das Verhalten der Leser zu dem göttlichen Gnadengeschenke im Auge hat. ζωή das ware, aus Gott stammende Leben; εὐσέβεια, im N. T. außer Act. 3, 12 in einer Rede des Petrus nur in unserem Brief und den Pastoralbriefen vorkommend, bed. Ehrfurcht gegen Gott, Frömmigkeit als actuelle Betätigung der ζωή. Das Gegenteil von beiden ist ἡ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορά v. 4. Vermittelt wird uns dieses Gut durch die Erkentnis dessen, der uns durch eigene Tugend und Herrlichkeit berufen hat, insofern als wir es durch die Erkentnis Gottes uns aneignen. ὁ καλέσας ist nicht Christus (*Jachm.*, *Schott* u. A.), sondern Gott. So immer im N. T., vgl. 1 Petr. 2, 9 u. *Philippi* zu Röm. 1, 6; wogegen *Schott* nichts weiter bewiesen hat, als daß καλεῖν auch eine Tätigkeit Christi bezeichnen kann, vgl. Mtth. 9, 13. Mrk. 2, 17. — ἰδίᾳ δόξῃ κ.

ἀρετῇ[1] ist *dativ. modal.* oder *instrument.*, entweder die Art und Weise oder das Hilfsmittel ausdrückend. Mit eigener δόξα und ἀρετή vollzog Gott die Berufung, indem er seinen Son, das ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ (Hebr. 1, 3), dessen μεγαλειότης Petrus geschaut (v. 16 f.), als Heiland sandte, damit wir durch ihn göttlicher Natur teilhaft würden. δόξα und ἀρετή verhalten sich nicht zu einander wie Sein und Wirksamkeit' (*Huth.*), oder so, daß δόξα das nach außen gekehrte Wesen des allmächtig Lebendigen, ἀρετή die heilige Güte Gottes bezeichne (*Hofm.*), sondern δόξα ist die Manifestation des göttlichen Wesens und ἀρετή die dem Wesen eigene oder der δόξα entsprechende Kraft. Zu ἀρετή vgl. die Erört. zu 1 Petr. 2, 9. Aus dieser Erkentnis Gottes zieht der Glaube die Kraft, sich in den christlichen Tugenden v. 5 – 7 zu erweisen.

V. 4. Indem die göttliche Kraft mittelst der Erkentnis Gottes und Jesu Christi alles geschenkt hat, was zum Leben und zur Frömmigkeit dient, hat sie denen, welche zum Glauben an Gott und Christum den Heiland gekommen sind, köstliche und große Verheißungen geschenkt, durch welche sie göttlicher Natur teilhaft werden sollen. In diesem Sinne schließt sich v. 4 an v. 3 an, nicht als Parenthese, sondern als weitere Entwicklung des in v. 3 ausgesprochenen Gedankens. δι' ὧν bezieht sich nicht auf ἰδίᾳ δ. κ. ἀρετῇ (*Dietl.*, *Wiesg.*, *Brckn.*); denn Gottes δόξα und ἀρετή sind nicht als zwei von einander zu sondernde Attribute oder Betätigungen Gottes gedacht, an welche der Plural sich anschließen könte. δι' ὧν correspondirt dem διὰ τῆς ἐπιγ. κτλ. und knüpft an πάντα τὰ πρὸς ζ. κ. εὐσέβειαν, den Hauptsatz des 3. V. an (*Schott, Huth.*, *Hofm.*). Wie die Erkentnis Gottes das Mittel ist, durch welches uns alles zum Leben und zur Gottseligkeit Dienende geschenkt ist, so ist lezteres das Mittel, wodurch uns köstliche und große Verheißungen geschenkt werden. ἐπαγγέλματα außer hier nur noch 3, 13 vorkommend, bed. Verheißungen, wie 3, 13 außer Zweifel sezt, obwol es sich von ἐπαγγελία (3, 4) eigentlich so unterscheidet, daß dieses den Act der Verheißung, ἐπάγγελμα den Inhalt der Verheißung andeutet. Darunter verstehen *Gerh.*, *Beng.*, *Wiesg.*, *Schott* u. A. die in Christo erfülten Verheißungen der Propheten des A. T., oder die im Evangelium verkündigten und im Glauben uns zuteil gewordenen Verheißungen, dagegen *Brckn.*, *Huth.*, *Hofm.* nach 3, 13, wo als Inhalt derselben die Erneuerung Himmels und der Erde genant ist, die im Evangelium enthaltenen Verheißungen von der παρουσία Christi und der zukünftigen Vollendung seines Reichs. Aber die in Christo erfülten Weißagungen der alttest. Propheten stehen zu den im Evangelium verkündigten und noch zu erfüllenden Verheißungen in keinem contradictorischen Gegensatz, daß durch die eine Ansicht die andere ausgeschlossen würde.

1) Obige Lesart nach ℵ*ACP al.* (*Griesb.*, *Tischend.*, *Gebh.* u. A.) ist offenbar die ursprüngliche, und die abweichende διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς der Rec. u. *BKL* wol nur durch Verwechslung von ΙΔΙΑ mit ΔΙΑ in den Text gekommen.

Zwar ist erst durch Christi Menschwerdung und den Ausgang seines Lebens im Fleisch durch Tod, Auferstehung, Himmelfart in Herrlichkeit die Unterscheidung seiner Erscheinung in Knechtsgestalt von seiner Zukunft in Herrlichkeit deutlich geoffenbart worden; aber diese beiden Phasen seiner Erscheinung sind auch schon von den Propheten, und nicht erst im Evangelium geweißagt; und selbst die Vollendung des Reiches Gottes in Herrlichkeit durch Erneuerung Himmels und der Erde hat Jesaja so deutlich verkündigt, daß sowol Jesus in den Reden über seine Wiederkunft zum Gericht, als auch Johannes in der Apokalypse die Verheißung dieser Zukunft mit Worten und Bildern der alttest. Propheten schildern. Außerdem hat schon *Wiesg.* gegen die ausschließliche Beziehung der ἐπαγγέλματα auf die Parusie Christi und die Vollendung seines Reichs geltend gemacht, daß der Inhalt des Briefes (1, 12 f. 3, 1. 4. 9. 13) ebenso wenig für diese Auffassung entscheide, ‚als der auf die Zukunft gerichtete Blick des Verfassers im 1. Br. in dem grundlegenden Eingang desselben v. 10—12 die Hinweisung darauf ausschließt, daß die Leser die beglükten Inhaber des von den Propheten zuvor verkündigten Heils sind. Auf den Heilsbesitz der Gegenwart gründet sich des Christen Hoffnung‘. Ebenso wenig läßt sich daraus, daß wir laut 3, 13 κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτοῦ einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten, die Folgerung ziehen, daß unter den ἐπαγγέλματα unsers V. speziell die Verheißung der Erneuerung Himmels und der Erde zu verstehen sei. Dagegen sprechen schon die Prädicate τίμια καὶ μέγιστα;[1] denn so werden die Verheißungen genant, insofern als Christus und sein Heil, der uns τιμίῳ αἵματι von dem eitlen Wandel des Sündenlebens erlöst hat (1Petr. 1, 19), ihr Inhalt ist und dieser Inhalt vom größten Werte ist und die höchsten Güter betrift.

Die Entscheidung zwischen den beiden Erklärungen der ἐπαγγέλματα liegt in dem folgenden Absichtssatze ἵνα διὰ τούτων κτλ. ‚damit ihr durch dieselben göttlicher Natur teilhaft würdet‘. διὰ τούτων ist nicht auf τὰ πάντα πρὸς ζωὴν κτλ. zu beziehen (mit *Calv., de W., Brckn., Hofm.*), was *Winer* mit Recht ‚eine Verrenkung der Structur nent, die nur durch die Unmöglichkeit einer anderen Beziehung gerechtfertigt wäre‘. Seiner Stellung nach bezieht es sich auf ἐπαγγέλματα (*Dietl., Wiesg., Schott, Huth.*). Diese Beziehung wird durch den Einwand: ‚daß die Verheißungen, wenn sie nicht das Verheißene selbst sind, nicht das Mittel sein können, durch welches wir göttlicher Natur teilhaft werden‘ (*Hofm.*), nicht widerlegt, weil ἐπαγγέλματα nicht inhaltsleere Worte sind, sondern das verheißene Gut in sich schließen und als göttliche die Verwirklichung desselben verbürgen. — θείας κοινωνὸς φύσεως wird der Mensch, wenn er in die geistige Beschaffenheit des göttlichen Wesens verklärt wird. ‚Natur (φύσις) ist dasjenige

1) Nach der Lesart τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγ. in א*KL al.* i. 50. u. *B* wo nur ἡμῖν hinter μέγιστα steht, welche *Tisch.* u. *Gebh.* aufgenommen haben anstatt der τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγ. in *ACP* und der Rec. τὰ μέγιστα ἡμῖν καὶ τίμια, welche *Lchm.* vorgezogen hat.

Sein und Leben, in welches jedes einzelne Wesen durch seinen Ursprung gesezt ist. Die menschliche Natur ist die Seinsbeschaffenheit, in der wir uns von Geburt her befinden; aber nicht mehr die von Gott dem Menschen anerschaffene, sondern die von Adams Fall her, mit der Sünde behaftete und dem Tode unterworfene, welche in der Schrift σάρξ (so schon Gen. 6, 3) oder Fleisch und Blut (Hebr. 2, 14) heißt und die das Reich Gottes nicht ererben kann 1 Kor. 15, 50. Was vom Fleische geboren ist, das ist Fleisch, und was vom Geiste geboren ist, das ist Geist; nur wer von neuem oder aus Wasser und Geist geboren ist, kann in das Reich Gottes eingehen (Joh. 3, 6 vgl. mit v. 3 u. 5). Durch den heiligen Geist in ein neues Leben gezeugt, wird der Mensch aus einem σαρκικός ein πνευματικός — sagt auch *Hofm.*, fügt aber beschränkend hinzu: ‚nur sein Personleben ist hiemit ein anderes geworden, seine φύσις, die er als Glied des Menschengeschlechts hat und mit allen Menschen teilt, bleibt die gleiche, bis sein σῶμα ψυχικόν zu einem σῶμα πνευματικόν wird. So lange ist er aber auch nicht θείας κοινωνὸς φύσεως, sondern κοινωνὸς αἵματος καὶ σαρκός Hebr. 2, 14‘. Dagegen hat aber schon *Huth.* richtig eingewandt: ‚Dabei ist nicht beachtet, daß hier nicht von der menschlichen, sondern von der göttlichen φύσις die Rede ist, bei Gott aber ein Unterschied zwischen Natur- und Personleben nicht statuirt werden kann‘. Weiter hat derselbe mit älteren Ausll. gegen die Idee einer mystischen ‚Vergottung‘ bemerkt, ‚daß bei dem Ausdrucke φύσις nicht sowol an die *substantia* als vielmehr an die *qualitas* zu denken sei? Doch reicht dies schwerlich hin zur Widerlegung der Annahme *Hofm.*'s, daß der Apostel mit ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως eine zukünftige Verklärung, nicht die schon geschehene Wiedergeburt meine‘. Das Irrtümliche dieser Auffassung der Worte liegt in der exclusiven Entgegensetzung von Verklärung und Wiedergeburt. Die Verklärung schließt die Wiedergeburt nicht aus, sie ist nur die Vollendung des mit der Wiedergeburt aus dem Geist beginnenden neuen oder oder geistigen Lebens. Durch die Geburt aus dem Geist werden wir in die Gemeinschaft des göttlichen verklärten Lebens Christi gesezt, daß wir desselben teilhaft werden. Obwol noch im Fleische lebend wont doch der Geist Gottes in uns, daß wir nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste des Lebens in Christo wandeln, so daß der Leib zwar tot ist um der Sünde willen, der Geist aber lebendig um der Gerechtigkeit willen (Röm. 8, 1 f. 9 ff.). Der verklärte Christus ist unser Leben geworden; dieses Leben ist zwar noch mit Christo in Gott verborgen, wird aber offenbar werden in Herrlichkeit, wenn Christus unser Leben sich offenbaren wird (Kol. 3, 3 f.). Wenn es aber dann nur offenbar werden wird (φανερωθήσεται), so empfangen wir es nicht erst mit der Verklärung unseres σῶμα σαρκικόν in ein σῶμα πνευματικόν, sondern haben schon jezt mit Christo an demselben teil und haben, wie *Luther* sagt, ‚durch die Kraft des Glaubens Gemeinschaft mit der göttlichen Natur‘. Der Wiedergeborene, welcher den Geist aus Gott hat, ist nicht mehr ψυχικὸς ἄνθρωπος, von dem der Apostel sagt: οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ (1 Kor. 2, 12. 14);

obwol noch im σῶμα ψυχικόν wandelnd, ist er doch schon ein πνευματικός, der alle Dinge richtet (1 Kor. 2, 15. Gal. 6, 1). Dazu komt, daß der Gegensatz von σῶμα und πνεῦμα auf Gott nicht anwendbar ist, also auch θεία φύσις nicht aus und nach diesem Gegensatze erklärt werden kann. θεία φύσις ist ein ethischer Begriff, wie schon *Luther* erkant hat, indem er die Frage: was ist Gottes Natur, so beantwortet: ‚Gottes Natur ist ewige Warheit, Gerechtigkeit, Weisheit, ewig Leben, Friede, Freud und Lust und was man gut nennen kann.'

Die auschließliche oder unmittelbare Beziehung des in Rede stehenden Satzes auf die zukünftige Verklärung und nach 3, 13 auf die Herstellung einer neuen Welt läst sich auch mit dem Aorist γένησθε nicht vereinigen, da im Absichtssatze nach einem Perfectum im Hauptsatze der Aorist nicht für das Futurum steht, also ἵνα γένησθε nicht: damit ihr werdet, sondern grammatisch nur: damit ihr würdet, übersezt werden kann. Daß aber der Apostel das Eintreten des durch γένησθε als möglich gesezten Factums nicht erst in der Zukunft bei der Auferstehung der Toten im geistigen Leibe gedacht hat, zeigt auch der Beisatz: ἀποφυγόντες κτλ. mit dem Particip Aoristi: entronnen dem der Welt eigenen Verderben in Lust. φθορά nicht im physischen Sinne: Vergänglichkeit, wie Röm. 8, 21. 2 Kor. 15, 42. 50 u. ö., sondern ethisch: Verderben, wie 2, 19. ἐν τῷ κόσμῳ in der Welt, wo die φθορά infolge des Sündenfalles des menschlichen Geschlechts herscht, ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς in sündlicher Begierde oder böser Lust, in welcher die φθορά begründet ist (1 Joh. 2, 16 f.). — Das *partic. aor.* ἀποφυγόντες steht weder für das Präsens, noch im Sinne des Futurums, sondern drükt eine dem vorhergehenden Aorist entweder gleichzeitige oder vorhergeschehene Handlung aus (vgl. *Winer* §. 48. S. 321 f.), und ist hier nicht durch ‚nachdem' oder ‚indem', sondern durch ‚wenn' aufzulösen, aber nicht mit ‚*so* d. h. *wenn* ihr entfliehet' (*Luth.*), sondern: ‚wenn ihr entronnen seid' zu übersetzen. Der Participialsatz verhält sich nämlich zu dem Absichtssatze nicht wie die negative Seite der Heilszukunft zur positiven Seite derselben, so daß man mit *Schott* den Sinn so angeben könte: ‚göttlicher Natur teilhaft werden solt ihr als solche, die eben damit τῆς — φθορᾶς entkommen sind'. ‚Dazu paßt keinenfalls der Ausdruck ἀποφυγόντες, denn ἀποφεύγειν ist immer etwas, das man tut oder das einem gelingt, und nicht etwas, das einem zuteil wird' (*Hofm.*). ἀποφυγόντες als ein Tun ist nicht der negative Ausdruck für die Verklärung die uns zuteil wird oder werden soll, sondern das was der Mensch erstreben oder erstrebt haben muß, wenn er göttlicher Natur teilhaft werden soll. Zwar bemerkt dagegen *Schott:* ‚Solte die Verleugnung aller sündigen Weltlust zur Bedingung für die Erreichung des im Absichtssatze genanten Zieles gemacht sein, da hätte die Bedingung als solche einen Nachdruck, der nur durch die ausdrückliche Bedingungsform entsprechend hervorgehoben werden könte'. Aber diese Bedingung so geflissentlich hervorzuheben erscheint keineswegs notwendig, weil der Apostel sie v. 5 ff. in der Form einer Ermanung den Lesern dringend ans Herz legt. Diese ernste Manung

gestattet auch nicht, ἀποφυγόντες mit *Beng.* u. A. unter Hinweisung auf 1 Petr. 2, 9. Kol. 1, 12. Gal. 1, 4 zu erklären: *haec fuga non tam ut officium nostrum quam ut officium divinum, communionem cum Deo comitans h. l. ponitur,* denn das unsere Errettung von dem Verderben begleitende göttliche *beneficium* schließt unser *officium* nicht aus, enthebt uns nicht der Pflicht, mit Ernst und Eifer der sündlichen Lust zu entfliehen und unsern Glauben in entsprechenden christlichen Tugenden zu beweisen. — Noch weniger läßt sich mit *Schott* dagegen sagen, daß eine sittliche Forderung und eine dadurch gesezte Bedingtheit der Heilszukunft ganz und gar nicht zu Ton und Inhalt des Vordersatzes stimmen würde, der ja mit geflissentlicher (?) Einseitigkeit hervorkehrt, in wie vollständiger und zuverlässiger Weise Gegenwart und Zukunft des Heils von Gott aus beschafft ist'. Denn dabei hat *Schott* übersehen, daß im Vordersatze die Beschaffung unserer Heilszukunft vonseiten der göttlichen δύναμις durch die Erkentnis des Berufenden vermittelt ist und durch Verheißungen, die wir uns zueignen müssen, damit wir zur Teilnahme an göttlicher Natur gelangen, und daß diese Zueignung schon die Bedingung involvirt, die in ἀποφυγόντες hinzugefügt wird. — Durch den Uebergang von der ersten Person (ἡμῖν) im Vordersatze zur Anrede γένησθε wird das allen Christen Zuteilgewordene insonderheit den Lesern des Briefs zugeeignet, und damit der Uebergang zur Ermanung v. 5 ff. vorbereitet. Vgl. zu diesem Wechsel v. 19 u. 1 Petr. 1, 12.

In v. 5 begint der Nachsatz, und zwar mit καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ ,auch eben deswegen aber'.[1] Καὶ δέ kann heißen: *und aber* oder *auch aber;* vgl. Joh. 8, 16 u. 17, wo es in beiden Bedeutungen nach einander steht. Hier paßt nur die zweite: auch aber. Das δέ deutet hier keinen Gegensatz an, sondern dient nur dazu, die folgende Ermanung als etwas Anderes, zum Vorhergehenden Hinzukommendes zu markiren. αὐτὸ τοῦτο ist adverbialer Accusativ: eben deswegen; vgl. *Winer* §. 21. Anm. 2 (S. 135) und *Kühner* Gr. II. S. 267, welcher diesen Gebrauch des neutralen Accusativs mit vielen Beispielen belegt hat. Dagegen behauptet *Hofm.:* ,mit solchem καὶ δέ könne ein Nachsatz nicht beginnen. ,Wie kann — wendet er ein — hinter einem mit ὡς eingefürten Participialsatze, der etwas zu bedenken gibt, in Anbetracht dessen etwas geschehen soll, das hierauf sich gründende Gebot mit einem durch δέ gegensätzlich bestimten „gerade deshalb" eingeleitet werden? Es paßt nur, wenn atwas vorhergegangen ist, von dem man sagen könte, es überhöbe des Gebotenen'. Und so sei es gemeint, aber nur dann, wenn es die beiden Participialsätze ἀποφυγόντες — τῆς φθορᾶς und σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες unter sich verbindet. ,Die Leser sollen nicht wähnen, sie seien damit, daß sie dem Verderben

1) So ist nach *BC*KLP al.* mit *Tischend.* u. *Gebh.* zu lesen, da bei καὶ αὐτὸ δέ τοῦτο in ℵC^2 u. Minusk. das δέ nur weiter vorgerükt ist und die Variante καὶ αὐτοὶ δέ in *A* u. *Vulg.* (*vos autem*) zu schwach bezeugt ist.

entronnen sind, welchem die der sündlichen Begierde Frönenden in der Welt ihres Begehrens anheimfallen, weiteren Strebens und Bemühens überhoben. Gerade deshalb, weil sie ihm entronnen sind, sollen sie allen Fleiß aufwenden — um das Heil zu erreichen'. Demnach läßt *Hofm.* den Nachsatz schon mit ἵνα διὰ τούτων γένησθε κτλ. v. 4ᵇ beginnen und durch die mit καί unter sich verbundenen Participialsätze ἀποφυγόντες κτλ. und σπ. — παρεισενέγκαντες das benant sein, was die Voraussetzung für das anbefohlene Tun (ἐπιχορηγήσατε κτλ.) bildet; und übersezt: ,In Anbetracht, daß uns seine göttliche Macht alles das was zu Leben und Frömmigkeit dient — geschenkt hat — — solt ihr, um durch dasselbe göttlicher Natur teilhaft zu werden, dem mit der Begierde gegebenen innerweltlichen Verderben entronnen, aber deshalb auch alle Beflissenheit daransetzend, in und mit eurem Glauben die Tugend darreichen'. Allein sehen wir auch davon ab, daß in einem abhängigen Satze das wovon er abhängt, nur dann ihm vorausgeschikt werden kann, wenn der Periodenbau ein solcher ist, daß der abhängige Satz sprachlich nicht zu im Vorhergehenden Enthaltenem gezogen werden kann, hier aber der Absichtssatz ἵνα — γένησθε sich einfach an den vorhergehenden Satz anschließen läßt und anschließt, so scheitert die Annahme, daß derselbe mit dem Folgenden zu verbinden und mit demselben verbunden dem ἐπιχορηγήσατε vorausgeschikt sei, an dem Aorist Conjunct. γένησθε, da der von *Hofm.* dem Absichtssatze gegebene Sinn: ,um göttlicher Natur teilhaft zu werden' nicht als ein zeitlich erfolgtes und vergangenes Erlebnis gedacht werden kann. Dazu komt, daß die Verbindung der beiden Participialsätze ἀποφυγόντες und παρεισενέγκαντες keinen deutlichen Gedanken ergibt, weil ,alle Beflissenheit daran setzen' keinen Gegensatz zu ,dem Verderben entrinnen' bildet, und das ,Daransetzen' erst verständlich wird, wenn man παρεισεν. mit dem folgenden ἐπιχορηγήσατε einheitlich verbindet, das Participium dem folgenden Imperativ unterordnet, so daß nicht σπουδὴν πᾶσαν παρεισεν., sondern das damit verbundene ἐπιχορηγήσ. den Gegensatz zu ἀποφυγόντες — φθορᾶς bildet. So hat *Hofm.* auch in seiner Uebersetzung den Aor. ἀποφυγόντες als Präteritum und den Aor. παρεισενέγκαντες präsentisch gefaßt und die angenommene gegensätzliche Verbindung der beiden Participialsätze nur dadurch ermöglicht, daß er zu σπουδὴν π. παρεισενέγκαντες aus dem Absichtssatze ἵνα γένησθε θείας κοιν. φύσεως den Gedanken: ,um dieses Ziel zu erreichen' ergänzt. Mit dieser Ergänzung hat er aber die gegensätzliche Verbindung der beiden Participialsätze durchbrochen und ἐπιχορηγήσατε sachlich mit σπουδὴν — παρεισεν. verknüpft.

Das Verbum ἐπιχορηγέω eig. zu den Kosten eines χόρος beisteuern, hat im N. T. nur die abgeleitete Bed. darreichen (nicht beisteuern *de W.*) und steht 1 Petr. 4, 11. Gal. 3, 5 u. 2 Kor. 9, 10 von dem, was Gott darreicht, hier von den Gläubigen, was ihnen obliegt, um die ihnen geschenkte Gottesgabe zu erwiedern. — ἐν τῇ πίστει ὑμῶν in (nicht durch oder bei) eurem Glauben. Im Glauben haben sie die geschenkten Verheißungen ergriffen, sich zu eigen gemacht. Nicht das will Petrus

sagen, daß zu dem vorhandenen Glauben noch die aufgezälten Tugenden hinzukommen sollen, sondern: daß die Christen in ihrem Glauben diese Tugenden beweisen oder betätigen sollen. Der Glaube wird als vorhanden gesezt, ist aber nur dann ein wirkliches Ergreifen des geschenkten Heilsgutes, wenn er sich in Tugenden lebendig erweist. τὴν ἀρετήν bezeichnet nicht eine einzelne Tugend, ist auch nicht Zusammenfassung aller Tugenden, sondern θεμέλιος τῶν ἀγαθῶν καὶ κρηπίς (*Oecum.*) oder *mater et radix bonorum operum* (*August.*), aus welcher die folgenden sittlichen Eigenschaften hervorgehen, nämlich die Mannhaftigkeit, die sittliche Tüchtigkeit (*de W.*, *Wiesg.*, *Schott* u. A.), *strenuus animae tonus ac vigor.* — Ueber die Reihenfolge in der Aufzälung bemerkt *Beng.* treffend: *praesens quisque gradus subsequentem parit ac facilem reddit, subsequens priorem temperat ac perficit.* Dies leztere Verhältnis ergibt sich aus der Verbindung der einzelnen Glieder durch das adversative δέ, worin ausgedrükt liegt, daß die einzelne Eigenschaft nur dann rechter Art ist, wenn die folgende in ihr begründet ist. Richtig hat daher schon *Wiesg.* zu der Bemerkung *Bengel's* hinzugefügt: ‚nur darf man das nicht so verstehen, als ob eine in dem Sinne genetische Ordnung der Aufeinanderfolge gegeben werden solte, daß immer das Eine die *causa efficiens* des Anderen wäre, und nicht von einem anderen Gesichtspunkte aus die Ordnung auch eine andere sein konte. Petrus hat die Aufeinanderfolge der einzelnen Eigenschaften, in welcher sich von der πίστις aus das christliche Leben gestalten muß, im Hinblick auf das Eindringen der in c. 2 erwänten Lügenlehrer so geordnet, daß daraus deutlich wird, wie in dem dort geschilderten Treiben der ψευδαπόστολοι das bare Widerspiel der rechten christlichen Lebensgestaltung zu Tage tritt; vgl. *Wiesg.* Wie der Glaube, wenn er kein bloses Fürwarhalten ist, sich in der ἀρετῇ der sittlichen Mannhaftigkeit betätigen muß, so muß die ἀρετή, wenn sie rechter Art ist, in der γνῶσις sich bewären. γνῶσις in diesem Zusammenhange ist nicht die Gotteserkentnis oder die Erkentnis der verborgenen Geheimnisse Gottes, sondern die klare Erkentnis aller Lebensverhältnisse und die Einsicht für das richtige Verhalten und Handeln, oder ‚die Einsicht in das, was der Christ als solcher in allen Lebensverhältnissen, und wie er dies zu tun hat'. So *Huth.* mit der Mehrzal der älteren und neueren Ausleger.[1] — In der Erkentnis aber τὴν ἐγκράτειαν die Mäßigung, d. i. aber nicht ‚die Eigenschaft, vermöge deren sich Einer alles Unzuträgliche versagt' (*Hofm.*), sondern: ‚Maß in allem Wesen und Wandel, Worten, Werken und Geberden' (*Luther*), die Beherschung aller eigenen Begierden (*Huth.*). Da aber der Christ

1) Auch *Luther*, obgleich er γνῶσις mit ‚Bescheidenheit' übersezt hat, erklärt doch: ‚Bescheidenheit oder Erkentnis ist zum ersten, daß man das äußerliche Leben und des Glaubens Tugend füre mit Vernunft, zum andern, daß man einen feinen, bescheidenen Wandel füre und mit Vernunft fare in äußerlichen Dingen, daß man damit nichts mit Unvernunft handle und dem Nächsten kein Aergernis gebe'.

in diesem Leben nicht one Anfechtungen und Leiden bleibt, so soll die Mäßigung verbunden sein mit ὑπομονή Geduld und Ausdauer in widerwärtigen Lebenslagen. In dieser Ausdauer soll er aber die εὐσέβεια bewaren. εὐσέβεια ist nicht mit *Dietl.* auf die ‚fromme Scheu und Pietät in den persönlichen, häuslichen Verhältnissen' zu beschränken, sondern bezeichnet gottseligen Wandel, wie v. 3, darin sich kundgebend, daß man in Widerwärtigkeiten Gottes guten und gnädigen Willen erkent. Wer so wandelt, der wird auch die Brüder lieben, die Gottes Kinder sind, und in der Bruderliebe die ἀγάπη die Liebe, die wir den Mitmenschen insgemein schuldig sind, zu erweisen nicht unterlassen, ‚so gewiß als Gott aller Menschen Gott und Vater ist' (*Hofm.*).

V. 8 u. 9. „Denn solches, wenn es euch vorhanden und in Zunahme ist, stelt nicht als untätig und unfruchtbar hin in Beziehung auf die Erkentnis unsers Herrn Jesu Christi. V. 9. Denn wem solches fehlt, der ist blind, kurzsichtig, hat vergessen der Reinigung von seinen vorigen Sünden." — In diesen Vv. begründet Petrus die in v. 3—7 ausgesprochene Ermanung zu einem der Erkentnis des geschenkten Heilsgutes entsprechenden Wandel in christlichen Tugenden positiv und negativ. In v. 8 positiv mit dem Satz, daß das Vorhandensein der v. 3—7 genanten Tugenden Förderung hinsichtlich der Erkentnis des Herrn Jesu zuwege bringt; in v. 9 negativ durch den Satz, daß wo diese Tugenden fehlen das Gegenteil eintritt, die Erkentnis des Herrn Jesu und des Heilsgutes, das wir ihm verdanken, außer Acht gelassen und die göttliche Berufung vergessen ist. Ταῦτα sind die v. 5—7 aufgezälten Tugenden. Die Participia ὑπάρχοντα und πλεονάζοντα sind nicht durch ‚indem, da' (*Dietl.*) aufzulösen, sondern durch *wenn* (*Gerh.*, *Beng.*, *Wiesg.* und die meisten neuern). ὑμῖν ist mit ὑπαρχ. zu verbinden: wenn sie euch vorhanden sind, wenn ihr sie habt; vgl. für die Verbindung des ὑπαρχ. mit dem Dativ Act. 3, 6. πλεονάζοντα entweder reichlich, übermäßig oder mehr werdend, sich mehrend. Zieht man die erste Bedeutung vor, so ist καὶ πλεοναζ. explicativ zu fassen: und zwar reichlich. Da jedoch der Gegensatz οὐ πάρεστιν v. 9 nur das ὑπάρχειν, nicht das reichliche Vorhandensein voraussezt, so möchte die Uebersetzung: zunehmen, sich mehren, den Vorzug verdienen, und die Verbindung beider Participia: reichlich vorhanden (*Luther*) nicht zu rechtfertigen sein. καθίστησιν stelt hin, nicht: stelt dar = läßt erscheinen (*Wiesg.*, *Schott*). Denn für καθίστημι ist die Bed. darstellen nicht erweislich; es bed. nur hinstellen, mit dem Accus. jemand hinstellen, in einen Stand, eine Kategorie setzen, nicht aber, daß er als dies oder das erscheint, sondern daß er dies wirklich ist. ἀργούς und ἀκάρπους sind Prädicatsaccusative: ‚als träge und unfruchtbare.' καθιστάναι gehört zu den Verben, die mit doppeltem Accusativ (der Person und des Prädicats) construirt werden, vgl. *Winer* §. 32. S. 214. Als Accusativ der Person ist nicht ὑμᾶς (mit *Huth.*) zu ergänzen, sondern τινάς oder ἀνθρώπους gedacht. Da der Satz eine allgemeine, für jedermann gültige Warheit enthält, so war die Nennung des Objects für das Verständnis nicht erforderlich, sondern aus den Prädicaten zu erkennen;

auch aus dem ᾧ des Gegensatzes zu erschließen. ἀργός untätig, faul, träge; ἄκαρπος unfruchtbar, nicht: früchteleer. Der Sinn ist hiernach folgender: Das Vorhandensein jener Tugenden macht tätig und fruchtbar in bezug auf die Erkentnis, d. h. durch diese Tugenden wird die Erkentnis unseres Herrn Jesus Christus gefördert.

Dagegen hat *Schott* eingewandt: ‚Schon an sich ist der Gedanke, daß die Erkentnis Jesu Christi die Frucht einer christlichen heiligen Selbstbetätigung sei, eine Verkehrung aller christlichen Ethik, nach der sich die Sache vielmehr umgekehrt verhalten dürfte‘. Auch *Hofm.* behauptet: ‚Solte mit εἰς — ἐπίγνωσιν das benant sein, was zu erzielen wir nicht untätig, nicht unfruchtbar sind, so wäre dies nicht unsere Erkentnis, nicht die in uns, sondern die außer uns. ‚Der Christ hat die Erkentnis Christi. Wenn er nun in der Richtung auf sie ein nicht Untätiger, nicht Unfruchtbarer ist, so läßt er die Richtung auf sie für das was er tut und leistet maßgebend sein, aber um es ihr Werk, ihre Frucht sein zu lassen‘. Aber die Entgegensetzung von Erkentnis in uns und außer uns ist ebenso contextwidrig wie die Entgegensetzung von Ziel und Richtung. Wie die Erkentnis dessen der uns berufen hat (v. 3), nicht eine Erkentnis außer uns ist, sondern unsere Erkentnis, so auch die Erkentnis Jesu Christi. Und ist unser Tun auf die Erkentnis gerichtet, so ist Förderung der Erkentnis auch das Ziel unsers Tuns. Selbst wenn wir dabei die Verbreitung der Erkentnis außer uns im Auge haben, so ist diese doch Werk und Frucht unsers Tuns, nicht unserer Erkentnis. Eine Verkehrung aller christlichen Ethik aber würde in dem Satze, daß durch die genanten christlichen Tugenden die Erkentnis Jesu Christi gefördert wird, nur in dem Falle liegen, wenn man mit *Schott* Förderung der Erkentnis mit Erzeugung der Erkentnis identifizirt und die Worte so deutet, daß christlich heilige Betätigung die Erkentnis Jesu Christi erst erzeugt und hervorbringt, und von Wachstum oder Fortschreiten in der Erkentnis nicht die Rede sein könne.

V. 9 ist mit γάρ angereiht, nicht mit δέ, wonach er nur das Gegenteil von v. 8 aussagen würde. Durch γάρ wird die Aussage v. 8 begründet. Der Satz: wem solche Tugend fehlt, der ist blind, d. h. zunächst: er hat keine Erkentnis des Herrn Jesu Christi. Dies wird aber im Folgenden näher bestimt: er ist μυωπάζων, ein ἅπαξ λεγ. d. h. ein μύωψ Kurzsichtiger seiend. Nach *Aristot. problem. 31, 16* sind μυωπάζοντες solche, die nur das Nahe, nicht aber das Entfernte sehen. Folglich bed. μυωπαζ. nicht *manu tentans* (*Vulg.*), ‚tappet mit der Hand‘ (*Luther*). Unter dem Nahen, das ein solcher sieht, verstehen *Beza, Grot., Beng., Wiesg., Huth.* u. A. die irdischen, unter dem Entfernten das er nicht sieht, die himmlischen Dinge. Dagegen *Hofm.* erklärt: Er sieht nur ‚das ihm unmittelbar Gegenwärtige, daß er ein Glied der christlichen Gemeinde ist; aber wie er es geworden, liegt außerhalb seines Gesichtskreises, indem ihm in Vergessenheit geraten ist, daß seines Christentums Anfang Vergebung seiner vordem begangenen Sünden war‘. Diese Beziehung ist nicht ‚eingetragen‘ (*Huth.*), sondern

ergibt sich aus dem zur Erläuterung des μυωπάζων hinzugefügten λήθην λαβὼν κτλ. ‚Vergessenheit empfangen habend der Reinigung von den ehemaligen Sünden‘. λήθην λαμβάνειν das Gegenteil von ὑπόμνησιν λαμβάνειν Erinnerung bekommen, ins Gedächtnis fassen, heißt: Vergessenheit bekommen, vergessen. Durch das *partic. aor.* λαβών wird das Vergessen als ein der Kurzsichtigkeit voraufgegangenes Factum bezeichnet. Das Vergessen der Reinigung ist nicht die Folge der in dem Mangel an christlichen Tugenden sich erweisenden Blindheit, sondern darin, daß die Reinigung in Vergessenheit gekommen ist, besteht die Kurzsichtigkeit und Blindheit. καθαρισμὸς τῶν πάλαι ἁμαρτ. Reinigung von den πάλαι ehemals d. h. vor dem Eintritt ins Christentum begangenen Sünden. Die Reinigung von diesen früheren Sünden wird uns zuteil in der Taufe, dem Bade der Wiedergeburt und Erneuerung des heil. Geistes, Tit. 3, 3. 5. 1 Kor. 6, 11 (*Brckn.*, *Schott*, *Huth.*, *Hofm.*), nicht in der Berufung (*Wiesg.*), bei der sie uns nur in Aussicht gestelt wird. — Dieser Erläuterungssatz enthält demnach die Begründung der in v. 8 ausgesprochenen Warheit, daß das Vorhandensein der in v. 5—7 entwickelten christlichen Tugenden als tätig und fruchtbar in bezug auf die Erkentnis Jesu Christi hinstelt. Die Erkentnis aber, daß Jesus Christus unser Herr ist, ist kein bloses Wissen von Christo, sondern ein Erkennen dessen, was er für uns getan hat, daß er uns von Sünde, Tod und Verderben erlöst hat, und in der Taufe uns nicht nur von Sünden reinigt, sondern auch durch den heiligen Geist erneuert, auf daß wir fortan nicht mehr den Lüsten dieser Welt frönen, sondern in einem neuen heiligen Leben wandeln und diesen Wandel in christlichen Tugenden beweisen. Je mehr wir aber in diesen Tugenden zunehmen, desto mehr werden wir auch in der Erkentnis Jesu Christi als unseres Herrn gefördert und innewerden, daß wir Leben und Seligkeit ihm verdanken. Wem dagegen diese Tugenden fehlen, der hat nicht nur der Reinigung von den früheren Sünden vergessen, sondern bei dem ist auch hinsichtlich der Erkentnis Jesu Christi als unseres Herrn Kurzsichtigkeit und Blindheit eingetreten. — Nach dieser Begründung nimt der Apostel die Ermanung wieder auf.

V. 10 u. 11. „Darum, liebe Brüder, tut noch mehr Fleiß, eure Berufung und Erwälung fest zu machen; denn wenn ihr das tut, werdet ihr niemals fallen. V. 11. Denn so wird euch reichlich dargereicht werden der Eingang in das ewige Reich unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi“. Mit διό wird die folgende Ermanung an die Begründung der ersten (v. 8 u. 9) angeknüpft. Weil das Vorhandensein der vorhergenanten Tugenden in der Erkentnis Jesu Christi fördert, der Mangel jener geistige Blindheit verrät, so sollen sie noch mehr Eifer beweisen, ihren Beruf festzumachen (*Wiesg.*, *Brckn.*, *Schott* u. A.). Dagegen meint aber *Hofm.*, daß es dann διὰ τοῦτο ἔτι μᾶλλον heißen müßte, und das μᾶλλον nach seiner Stellung vor ἀδελφοί, nicht vor σπουδάσατε in der Bedeutung mehr und mehr oder noch mehr, ihren bisherigen Eifer als einen ungenügenden bezeichnen würde, one daß vorher oder nachher eine Veranlassung dazu ersichtlich wäre. Aus diesem Grunde

sei μᾶλλον in der Bed. vielmehr gegensätzlich von v. 9 zu fassen, und Petrus ermane die Leser, statt des in v. 9 erwänten Vergessens der Reinigung von den vormaligen Sünden, etwas anderes zu tun, nämlich ihren Beruf fest zu machen. — Sprachlich kann μᾶλλον einen Gegensatz ausdrücken, vgl. z. B. 1 Kor. 5, 2; aber ebenso wenig ist zu leugnen, daß das einfache μᾶλλον nicht auch zur Steigerung dienen könne, wie es 2 Kor. 7, 7 unzweifelhaft vorkomt. Die Entscheidung zwischen beiden Auffassungen kann daher nur aus dem, wozu der Apostel hier ermant, genommen werden. Würde er dazu ermanen, statt des Vergessens ihrer Reinigung von den früheren Sünden mit Eifer darnach zu streben, ihren Beruf fest zu machen, so würde er voraussetzen, daß sie bisher noch gar keinen Eifer, ihren Glauben in christlichen Tugenden zu beweisen, an den Tag gelegt, und der in der Taufe empfangenen Reinigung von den früheren Sünden vergessen hatten. Dies kann Petrus aber nicht voraussetzen bei denen, die er v. 5 ermant hat, allen Eifer in den im Glauben begründeten christlichen Tugenden zu betätigen. Auch liegt in dem μᾶλλον σπουδάσατε tut mehr Fleiß, oder zeigt mehr Eifer, gar nicht, daß Petrus damit ihren bisherigen Fleiß in Betätigung christlicher Tugenden als einen ungenügenden bezeichne. Er ermant ja zu mehr Fleiß, um die Berufung und Erwälung festzumachen, daß sie nicht straucheln. Damit sagt er nur, daß ihr bisher bewiesener Eifer für das Festmachen der Erwälung nicht ausreiche, und sezt nur voraus, daß ihre bisherige Betätigung in den genanten Tugenden nicht hinreiche, um sie vor dem Straucheln oder Fallen zu bewaren. Endlich spricht auch die Stellung des μᾶλλον vor ἀδελφοί, unmittelbar hinter διό mehr gegen als für die adversative Bedeutung: vielmehr, indem ‚vielmehr‘ als Gegensatz nicht zu διό, sondern nur zu σπουδάσατε paßt und voraufgestelt ist, um es zu betonen.

Die Worte κλῆσις und ἐκλογή werden von *Gerh.*, *Wiesg.* u. A. so unterschieden: *vocatio, qua in tempore ad regnum gratiae vocati estis; electio, qua ab aeterno ad regnum gloriae electi estis.* Aber diese Unterscheidung ist gegen den Context, welcher voraussezt, daß κλῆσις und ἐκλογή den Lesern des Briefs zuteil geworden, da man nur fest machen kann, was man hat. Selbst aus dem Spruche: Viele sind berufen, aber Wenige auserwält, läßt sich nicht folgern, daß die κλῆσις sich nur auf das Gnadenreich, die ἐκλογή auf das Reich der Herrlichkeit bezieht, sondern nur, daß nicht alle Berufenen in das Reich der Herrlichkeit gelangen. Die ἐκλογή ist durch die κλῆσις vermittelt gedacht; die κλῆσις ergeht in der Verkündigung des Evangeliums, und in der gläubigen Aufnahme dieser Verkündigung erfolgt die ἐκλογή d. h. die Aussonderung der Berufenen aus der Welt und ihre Versetzung in das Reich Gottes, das *regnum gratiae*, dessen Glieder laut 1 Petr. 1, 1 ἐκλεκτοί sind (vgl. die Erkl. S. 40) und, wenn sie ihre ἐκλογή fest machen, in das *regnum gloriae* eingehen werden. — βεβαίαν ποιεῖσθαι (Med.) sich festmachen; βεβαίαν festbestehend, vgl. Hebr. 3, 6. 14. Wie das Festmachen zu bewirken, ergibt sich aus v. 5—7, nämlich durch eifriges Streben nach den Tugenden, welche

dem Glauben entsprießen.[1] Das Festmachen der Berufung und Erwälung wird mit dem Satze: ταῦτα γὰρ ποιοῦντες κτλ. begründet: wenn ihr dieses tut. ταῦτα das Festmachen, wobei der Plural andeutet, daß dazu mannigfaches gehört. οὐ μὴ πταίσητέ ποτε: die doppelte Negation οὐ μή gebraucht von dem, was auf keine Weise geschehen wird oder soll (vgl. *Winer* S. 471), ist durch ποτε weiter verstärkt: auf keine Weise irgend einmal. πταίειν *intrans.* anstoßen, metaph. verstoßen, fehlen, so Jak. 2, 10. 3, 2 sich versündigen; hier aber, wo die Vulg. auch *non peccabitis* hat, in der Bed. straucheln und fallen d. h. des Heils verlustig gehen, vgl. Röm. 11, 11. — Dieser Gedanke, nämlich die Verheißung des Nichtstrauchelns, wird in v. 11 weiter begründet.

V. 11. Οὕτως *so,* ist Wiederaufnahme nicht blos des ταῦτα ποιοῦντες (*Huth.*) oder des οὐ μὴ πταίσητε (*Hofm.*), sondern des ganzen Satzes, sowol der Bedingung als auch der Verheißung. Das ἐπιχορηγηθήσεται correspondirt dem ἐπιχορηγήσατε v. 5. Der Gedanke ist folgender: Wenn ihr die Tugenden, welche der Glaube in sich schließt, darreicht und euch mehr befleißigt, eure Erwälung festzumachen, so werdet ihr gewiß des Heiles nicht verlustig gehen; denn es wird euch von Gott, der euch berufen hat, reichlich dargereicht werden der Eingang in das ewige Reich Jesu Christi. ‚Die Darreichung der Früchte des Glaubens wird Gott mit Darreichung des Eingangs erwidern‘ (*Wiesg.*). Aus dieser Gedankenverknüpfung erklärt sich die auffallende Verbindung des ἐπιχορηγ. mit εἴσοδος. Der Eingang ist nicht der Weg, der hineinfürt, Hebr. 10, 19, so daß das Darreichen des Eingangs im Bahnen und Weitmachen des Wegs bestände (*Hofm.*), sondern εἴσοδος bed. das Eingehen, wie Act. 13, 24, und das Darreichen des Eingangs ist die Ausrüstung und Versorgung mit dem was dazu gehört, um eingehen zu können und auch hineinzukommen. Dies wird πλουσίως reichlich, in Fülle, dargereicht. Denn Gott gibt mehr als er fordert; seine Gnade überragt unser Wollen und Bestreben. πλουσίως gehört zu ἐπιχορηγ., nicht zu εἴσοδος, so daß es den Gegensatz zu μόλις 1 Petr. 4, 18 ausdrükte. Auch die Erklärung *Bengel*'s: *ut quasi in triumpho intrare possitis* liegt dem Context fern. Noch weniger ist πλουσίως mit *de W.* auf die höheren Grade der Seligkeit zu beziehen. Die αἰώνιος βασιλεία ist das Reich der Herrlichkeit, welches Christus bei seiner Wiederkunft aufrichten und in welches er die Gerechten einfüren wird, die ewige Seligkeit, vgl. Mtth. 25, 34. 46.

V. 12—21. **Beweggründe zu der Ermanung, dem in der Erkentnis Jesu Christi geschenkten Gnadengute durch Bewärung des Glaubens in christlichen Tugenden zu entsprechen.** — Zu solcher Ermanung erachtet sich Petrus für verpflichtet, um bei der Nähe seines Todes die Leser noch in der erkanten Warheit zu be-

1) Die Worte ἵνα διὰ τῶν καλῶν ὑμῶν ἔργων, welche *Lchm.* zwischen σπουδάσατε und βεβαίαν aus *A* (ℵ) etlichen Minuskeln und Verss. aufgenommen hat, sind zu schwach beglaubigt, da sie in *BCKLP al., Theophyl.* u. *Oecum.* fehlen, und sind nichts weiter als eine erläuternde Glosse.

festigen, die er als gewiß bezeugen könne, da ihm auf dem Berge der Verklärung ein Blick in die Herrlichkeit der Parusie Christi vergönnt worden sei (v. 12—18), und auch das prophetische Wort dasselbe bestätige (v. 19—21).

V. 12. „Darum werde ich jederzeit bestrebt sein, euch daran zu erinnern, obwol ihr es wisset und befestigt seid in der gegenwärtigen Warheit.“ — διό knüpft an v. 11 an: Weil dem der Eingang in das ewige Reich Christi beschert wird, der in Darreichung christlicher Tugenden seine Erwälung festmacht, so will Petrus jederzeit erinnern. μελλήσω mit folgendem *infin. praes.* dient zur Verstärkung des Futurums, wie Mtth. 24, 6; eig. ich werde in Begriff sein zu erinnern, nicht blos darauf bedacht sein, sondern zu erinnern bestrebt sein. ἀεί gehört zu μελλήσω. *Luther* übersezt: ‚ich will's nicht lassen‘ nach der Lesart οὐκ ἀμελήσω. Erinnern περὶ τούτων in betreff dieser Dinge. τούτων wird von *Luth.*, *Gerh.*, *Olsh.* (*Opusc. p. 21*), *Schott* u. *Hofm.* auf das in v. 8. 9. 10 mit ταῦτα Bezeichnete bezogen. *Ut in fide constanter perseverent et per studium bonorum operum fidem demonstrent* (*Gerh.*). Diese Beziehung ist richtiger als die Beschränkung auf ‚die Erweisung des Glaubens in seinen Früchten‘ (*Wiesg.*), oder die zu allgemeine und unbestimte Beziehung auf das Reich Christi und dessen Zukunft (*de W.*), oder auf alles, wovon bisher die Rede gewesen (*Huth.*). Wie der Apostel das Vorhaben ἀεί ausfüren werde, ist nicht angegeben. *Huther* ergänzt: ‚wenn sich die Gelegenheit dazu bietet‘ mit der Bemerkung: ‚daß es sich nicht auf diesen Brief bezieht, zeigt das so stark ausgedrükte Futurum‘. Aber dies schließt nicht die Beziehung auf diesen Brief, sondern nur die Beschränkung auf denselben aus. Richtiger *Hofm.* mit *Wiesg.* u. *Schott*: ‚immer, wenn ich zu euch spreche‘. Offenbar will der Apostel damit die Wichtigkeit der Sache, die er in diesem Briefe behandelt, motiviren. Richtig *Calv.*: *postulat rei gravitas et magnitudo.* Um dieser Wichtigkeit willen will ich beständig daran erinnern, obschon ihr es wisset, ich nichts neues, euch unbekanntes sage (das Object zu εἰδότες ergibt sich aus τούτων), und ihr befestigt seid ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ ‚in der Warheit, die da (bei euch) ist; παρούσῃ in demselben Sinn wie παρόντος (*sc.* εὐαγγελίου) εἰς ὑμᾶς Kol. 1, 6.[1] Die Beschränkung auf die Leser ergibt sich aus dem Zusammenhange (*Huth.*, *Hofm.*). Allgemein zu sagen, daß die Warheit da ist, weil sie in Christo geoffenbart durch die apostolische Predigt zum Gemeingut aller Gläubigen geworden (*Wiesg.*), war kein Anlaß (*Hofm.*). ἀληθείᾳ ist die im Evangelium geoffenbarte objective Warheit, nicht die im Evangelium geschehene Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung (*Beng.*), noch weniger das bei den Lesern bestehende Verhältnis christlicher Gottesgemeinschaft.

1) Καίπερ εἰδότας κτλ. hat schon *Calvin* treffend so erläutert: *Vos quidem, inquit, probe tenetis, quaenam sit evangelii veritas, neque vos quasi fluctuantes confirmo, sed in re tanta monitiones nunquam sint supervacuae; quare nunquam molestae esse debent. Simili excusatione utitur Paulus ad Rom. 15, 14.*

V. 13. „Ich achte es aber für recht, solange ich in dieser Hütte bin, euch durch Erinnerung zu wecken, V. 14. da ich weiß, daß ich schnell meine Hütte ablege, wie mir auch unser Herr Jesus Christus eröffnet hat.“ — Der Anschluß des 13. V. mit δέ (statt mit γάρ *denn*, wie *Luth.* übersezt hat) an den Hauptsatz zeigt, daß der Apostel nicht v. 12 begründen will, sondern gegenüber dem in dem Participialsatze εἰδότας κτλ. Ausgesprochenen die subjective Verpflichtung zur Erinnerung der Leser angibt. Der Gedankengang ist demnach folgender: Ich bin überzeugt, daß ihr die Warheit, an die ich euch erinnere, wisset und darin befestigt seid, halte aber als Diener und Apostel Jesu Christi mich für verpflichtet, so lange ich noch lebe, durch Erinnerung daran euch zu ermuntern, da ich weiß, daß mein Leben ein schnelles Ende nehmen wird. δίκαιον ἡγοῦμαι wie Phil. 1, 7, sich für verpflichtet halten, nicht blos: für recht und billig halten. Was recht (δίκαιον) ist, dazu ist der Christ verpflichtet. ἐφ' ὅσον so lange als, wie Mtth. 9, 5. τὸ σκήνωμα das Zelt, bildliche Bezeichnung des menschlichen Leibes als Behausung der Seele, wie σκῆνος 2 Kor. 5, 1. 4. τούτῳ die gegenwärtige Hütte d. i. der irdisch sterbliche Leib. διεγείρειν ἐν ὑπομνήσει durch Erinnerung aufwecken, zum Wachen ermuntern; hier und 3, 1 tropisch: den Sinn ermuntern. — V. 14. εἰδώς da ich weiß. ταχινός in der Prosa spätere Form für ταχύς bed. nur: schnell, rasch, plötzlich, *velox* (*Vulg.*), nicht auch baldig (*de W.*, *Wiesg.*, *Brckn.*). ‚Denn schnell kommen und bald kommen ist nichts weniger als einerlei‘ (*Hofm.* gegen *Weiß*). Bei dem Ausdrucke ἀπόθεσις τοῦ σκηνώμ. ist das Bild der Hütte mit dem Bild des Kleides vermengt, wie in 2 Kor. 5, 1—4 das eine Bild mit dem andern verbunden, die Auflösung der irdischen Behausung als Entkleidetwerden bezeichnet ist. — Daß sein Abscheiden aus dem Leibe ein rasch eintretendes sein wird, weiß der Apostel gewiß; καθώς sowie ja unser Herr Jesus Christus mir kundgetan hat. Das zu καθώς hinzugesezte καί dient zur Hebung der Vergleichungspartikel (vgl. *Winer* S. 409) und sezt es außer Zweifel, daß Petrus mit dem Hinweise auf jene Eröffnung des Herrn die Gewißheit von seinem Tode bestätigen will. Er meint damit die Joh. 21, 18 überlieferte Kundgebung Jesu, nicht eine ihm später gewordene, nämlich die gewiß apokryphische Offenbarung bei *Hegesippus, de excidio Jerosol. III, 2* u. *Ambros. ep. 33* angefürte, wie *de W.* mit *Jachm.*, *Windischm.* u. A. annehmen, weil bei jener (Joh. 18) unverständlich bleibe, wie der Apostel daraus, daß der Herr ihm einen im Greisenalter zu erleidenden Tod geweißagt hatte, sein baldiges Ende entnehmen konte. (*Windischm. vindic. Petr. p. 23*). Allein wenn Petrus diesen Brief in seinem Alter schrieb, so konte er die Vorhersagung, daß man, wenn er alt geworden, ihn binden und zum Tode füren werde, wol auf ein rasches Eintreten seines Todes beziehen und sich für verpflichtet achten, seine Lebenszeit zur Ermunterung der Gläubigen auszunutzen, weil sie ein plötzliches Ende nehmen werde.

V. 15. „Ich will aber auch Fleiß tun, daß ihr je und je nach meinem Abschiede habt, solches im Gedächtnis zu halten.“ — Mehr

noch als an die gegenwärtige Warheit erinnern, will der Apostel tun. σπουδάσω δὲ καί ich will aber auch emsig sein, mich eifrig bemühen, daß ihr je und je nach meinem Tode habt, euch dessen zu erinnern. δὲ καί gehört zu σπουδάσω und ist nicht (mit *Hofm.*) zu trennen, so daß καί zum folgenden Infinitivsatze gehörte.[1] ἑκάστοτε nicht: jederzeit, sondern jedesmal, bei jeder Gelegenheit, *quotiescunque usus venerit* (*Beng.*). ἔχειν ὑμᾶς ist *accus. c. infin.* und mit μνήμην ποιεῖσθαι zu verbinden: daß ihr habt, um euch erinnern zu können. μνήμην ποιεῖσθαι sich Erinnerung machen, sich einer Sache erinnern, wie μνείαν ποιεῖσθαι Röm. 1, 9. Eph. 1, 16 u. a. τούτων wie v. 12 das, wozu er sie v. 5 ff. ermant hat. ἔξοδος der Ausgang aus dem zeitlichen Leben. Petrus spricht demnach hier, im Unterschied von v. 12, daß er die Leser beständig an die ihnen gegenwärtige Warheit erinnern wolle, die Absicht aus, daß er auch dafür Sorge tragen wolle, sie in den Stand zu setzen, daß sie nach seinem Tode sich je und je derselben erinnern können. Damit verspricht er aber nicht, für künftig etwas von dem, was er in diesem Briefe tut, verschiedenes zu tun, nämlich den Lesern auch fernerhin, wie sich Zeit und Gelegenheit dazu biete, zu schreiben (*Huth.*), sondern nur, daß er sich bemühen werde, die Ermunterungen, die er ihnen solange er lebt schuldig zu sein glaubt, ihnen so zugehen zu lassen, daß sie ihnen auch nach seinem Tode noch zu Nutzen seien. Er stelt ihnen also nicht noch fernere Briefe in Aussicht, woran er doch kaum denken konte, wenn er wußte, daß sein Tod nahe bevorstehe, sondern sagt nur, daß er in dem Briefe, den er eben schreibt, ihnen die erkante Warheit so in Erinnerung zu bringen sich bemühen werde, daß sie ihnen auch nach seinem Tode noch Nutzen bringen werde. — Ganz willkürlich ist es, die Zusage auf Hinterlassung von Abschriften seines Briefs (*de W.*) oder auf die Abfassung des Evang. Marki unter seiner Augen (*Michael., Pott.* u. A.), oder auf die Anstellung treuer Lehrer (vgl. 2 Tim. 2, 2) zu beziehen.

V. 16—18. **Die feste Gewissheit des apostolischen Zeugnisses von der Macht und Zukunft des Herrn Jesu Christi.** — V. 16. „Denn nicht klug erdachten Fabeln folgend haben wir euch kundgetan die Macht und Zukunft unsers Herrn Jesu Christi, sondern als Augenzeugen seiner Majestät geworden, V. 17. da er nämlich von Gott dem Vater empfing Ehre und Herrlichkeit, als eine Stimme ihm zugefürt wurde des Inhalts von der majestätischen Herrlichkeit: dieser ist mein geliebter Son, an dem ich Wolgefallen habe. V. 18. Und diese

1) Die Verbindung des καί mit dem Folgenden läßt sich in keiner Weise rechtfertigen; denn obgleich ἑκάστοτε durch seine Stellung betont ist, so würde doch bei der Verbindung mit καί ‚auch jedesmal‘, der Gegensatz: nicht nur diesmal oder jezt, einen dem Contexte fremden und mit der Aussage des Satzes in Widerspruch stehenden Gedanken eintragen. σπουδάσω δὲ καί ist allerdings nicht identisch mit καὶ σπουδάσω δέ, unterscheidet sich aber von diesem doch nur wie: und aber von aber auch, daß bei καὶ δέ das Hinzukommende als ein anderes, bei δὲ καί das andere als ein zu dem Gesagten Hinzukommendes gedacht wird.

Stimme haben wir gehört vom Himmel herzugefürt, indem wir mit ihm auf dem heiligen Berge waren." — Wenn Petrus das apostolische Zeugnis von der Macht und Zukunft Jesu Christi an das v. 12—15 ausgesprochene Bestreben, die Leser in der erkanten Warheit zu ermuntern, um sie in stand zu setzen, auch nach seinem Tode derselben eingedenk sein zu können, mit einem begründenden γάρ anknüpft, so will er damit den Lesern die Wichtigkeit dieser Warheit ans Herz legen, oder bestimter ausgedrükt, die Notwendigkeit, diese Warheit stets im Gedächtnis zu behalten, einschärfen. Dazu konte er sich aber nur durch das Voraussehen einer Verdunklung oder Entstellung oder gar Leugnung dieser Warheit bewogen fülen. Diese Gefar drohte den Gemeinden vonseiten der Irrlehrer, vor deren verderblichem Treiben er c. 2 warnt. Diese Gefar veranlaßte ihn auch, das apostolische Zeugnis von der Zukunft Christi als nicht auf klug erdachte Fabeln sich gründend, sondern auf eine mit eigenen Augen geschaute Tatsache im Leben Christi beruhend geltend zu machen. σεσοφισμένοι μῦθοι klug erdachte Mythen, nicht ‚ausgedachte Fabeln' (*Hofm.*). σοφίζειν heißt weise machen, so 2 Tim. 3, 15 von der waren Weisheit; hier mit μῦθοι verbunden, von der menschlichen, ungöttlichen Weisheit, wie σοφός öfter im N. T., gebraucht: klug machen, im *partic. perf. pass.*: klug gemacht oder erdacht. μῦθοι Erzälungen, meist von Götter- und Heldensagen gebraucht, so auch hier Erzälungen religiösen Inhalts, die Gottheit oder die Götter betreffende Sagen und Dichtungen; im N. T. außer hier nur in den Pastoralbriefen von außerbiblischen jüdischen Ueberlieferungen, vgl. *Cremer* S. 546 f.[1] — Ob aber Petrus bei οὐ σεσοφ. μύθοις ἐξακολουθήσαντες bestimte heidnische Mythen im Sinne hatte, wie die heidnischen Sagen von Göttererscheinungen auf Erden (*Oecum.*, *Beng.* u. A), oder gnostische Aeonen-Emanationen (*Dietl.*), oder den gnostischen Mythus von der σοφία (*Baur*), oder jüdisch-apokryphische Sagen von der Geburt und Kindheit Jesu (*Jachm.*) u. dgl., das ist sehr zweifelhaft, da in dem Briefe nähere Andeutungen darüber ganz fehlen und die verschiedenen Vermutungen der Ausll. nur aus den Pastoralbriefen gefolgert sind. Auch für die näher liegende Annahme, daß er auf gewisse von den Irrlehrern vorgebrachte Mythen hindeute, fehlen im Briefe sichere Anhaltspunkte, da das Auftreten der Irrlehrer als zukünftig bezeichnet ist. — ἐγνωρίσαμεν wir taten kund. In v. 12—15 spricht Petrus von seinem Vorhaben im Singular, hier wält er den Plural mit Rücksicht darauf, daß nicht er allein, sondern auch andere Apostel, Jakobus und Johannes, Augenzeugen der Verklärung Christi waren, um seine Verkündigung von der Macht und Zukunft Christi als apostolisches Zeugnis zu betonen. Dies ergibt sich aus dem ἡμεῖς ἠκούσαμεν, wobei er in ἡμεῖς sich mit den beiden genanten Aposteln

1) Erläuternd ist die schon von *Krebs* verglichene und auch von *Huth.* angefürte Stelle aus *Joseph. Antiq. prooem.* 4: οἱ μὲν ἄλλοι νομοθέται τοῖς μύθοις ἐξακολουθήσαντες τῶν ἀνθρωπίνων ἁμαρτημάτων εἰς τοὺς θεοὺς τῷ λόγῳ τὴν αἰσχύνην μετέθησαν κτλ.

zusammenschließt. Irrig deutet *Hofm.* ἡμεῖς von den an Jesum gläubigen Volksgenossen, mit denen sich Petrus zusammenschließe, gegenüber den ὑμῖν der Ueberschrift v. 2, d. h. den heidenchristlichen Lesern des Briefs. Der Plur. ἐγνωρίσαμεν läßt sich auch nicht auf den 1. Br. Petri (*Schott*) beziehen, nicht weil Petrus in jenem Briefe die Macht und Zukunft Christi den Lesern nicht kundgetan, sondern sie nur daran erinnert habe (*Hofm.*), vielmehr deshalb, weil Petr. hier laut v. 17 nicht von der apostolischen Verkündigung des Evangeliums, durch welche den Heiden Christi Macht kundgetan worden, spricht, sondern das Factum der Verklärung Christi im Auge hat. δύναμιν καὶ παρουσίαν sind nicht Hendiadys: *majestas praestantissima* (*Beng.*), sondern δύναμις ist die Machtstellung, welche Christus durch Auferstehung und Himmelfart erlangt hat, daß er — wie *Luther* sich ausdrükt — ‚ein Herr sei und hersche über alle Dinge, und alle Kraft sein sei, und wer an ihn glaubt, daß er alle solche Kraft auch habe‘, vgl. 1 Petr. 3, 22 mit Act. 2, 36; παρουσία ist nicht die Erscheinung Christi im Fleisch, seine irdische Geburt (*Erasm.*, *Hornej.*, *Pott*, *Jachm.* u. A.), sondern seine Wiederkunft in Herrlichkeit zum Gericht, wie 3, 4. Mtth. 24, 3. 7. 1 Kor. 15, 23 u. a. (*Gerh.* und die meisten Neueren). — ἀλλ᾽ ἐπόπται γενηθέντες sondern Augenzeugen geworden. Das Partic. γενηθ. correspondirt dem ἐξακολουθήσαντες: nicht als — gefolgt seiend — sondern als Augenzeugen geworden, haben wir kundgetan. ἐπόπτης, dem ἐποπτεύειν 1 Petr. 2, 12. 3, 2 entsprechend, der welcher etwas beschaut, betrachtet, wobei aber ganz abzusehen ist von dem Gebrauche des Worts in der Profangräcität von dem, welcher den höchsten Weihegrad in den Eleusinien erlangt hat. — τῆς ἐκείνου (auf Χριστοῦ zurückweisend) μεγαλειότητος seine Majestät, vgl. Luk. 9, 43. Damit meint Petr. nicht ‚die Erscheinung des Auferstandenen, als er vor den Jüngern himmelwärts entschwand‘ (*Hofm.*), sondern den Vorgang der Verklärung Mtth. 17 u. Parallel. Dies zeigt die folgende Erläuterung.

V. 17. Er empfing nämlich von Gott Vater Ehre und Herrlichkeit, indem ihm solch eine Stimme zugefürt worden ist. Das Partic. λαβών steht nicht für ἔλαβεν, sondern das zum Particip gehörende Verbum *fin.* fehlt, indem der Verfasser durch den Participialsatz φωνῆς ἐνεχθ. von der angefangenen Construction abgefürt wurde und so fortfuhr, als ob er ἔλαβε γάρ geschrieben hatte. Das Fehlende läßt sich aber — wie *Huth.* mit Recht bemerkt — weder aus v. 18, nach *Winer*'s (Gr. S. 330) Vorschlag, noch gar mit *Dietl.* u. *Schott* aus v. 19 ergänzen, sondern aus dem Vorhergehenden, (s. später). Der Wortlaut des Textes zeigt soviel deutlich, daß Petrus mit τιμὴν καὶ δόξαν nicht den Glanz des Leibes Christi bei der Verklärung (*Horn.*, *Gerh.* u. A.) oder die Lichtgestalt Christi (*Steinf.*), noch auch die himmlische Stimme: dies ist mein geliebter Son, gemeint hat. Der *genit. absol.* φωνῆς ἐνεχθείσης gibt die Zeit oder die Verursachung des Empfangs von Ehre und Herrlichkeit an, vgl. *Winer* S. 195. Zu beachten ist aber ὑπὸ τῆς μεγαλοπρ. δόξης von (ὑπό wie gewönlich beim Passivum) der majestätischen Herrlichkeit, d. i. von Gott, so bezeichnet bezüglich der Manifestation

seiner Gegenwart in der νεφέλῃ φωτεινῇ, aus welcher heraus die Stimme erging Mtth. 17, 5. μεγαλοπρεπής ist Deut. 33, 26 LXX Uebersetzung von גַּאֲוָתוֹ die Majestät Gottes in seiner Offenbarung, wie in Ps. 68, 35 von μεγαλοπρέπεια αὐτοῦ. Mit dieser Bezeichnung Gottes deutet Petrus an, daß die verklärte Gestalt, in welcher Jesus den gegenwärtigen Jüngern erschien, ein Abglanz der majestätischen Offenbarung Gottes war.

Diese Metamorphose Jesu, daß sein Angesicht glänzte wie die Sonne und seine Kleider wie das Licht weiß schimmerten (Mtth. 17, 2), war aber, für sich allein betrachtet, als ein vorübergehendes Phänomen kein vollgültiger Beweis dafür, daß Christus von Gott die Ehre und Herrlichkeit empfangen habe, in welcher er einst wiederkommen wird, sondern erhielt diese Bedeutung erst durch die Stimme der göttlichen Majestät: ‚dies ist mein geliebter Son, an welchem ich Wolgefallen habe'. Zwar lieferte auch diese Stimme für sich allein betrachtet, diesen Beweis nicht, denn sie war schon bei Jesu Taufe mit denselben Worten an ihn ergangen (Mtth. 3, 17), aber dort nur, um dem Täufer die Ausrüstung Jesu mit dem Geiste Gottes für sein messianisches Wirken in Knechtsgestalt zu deuten. Hier dagegen war sie mit dem Phänomen der Verklärung verbunden, um den Jüngern dieses Phänomen als Präformation der zukünftigen Herrlichkeit Christi und als Unterpfand seiner δύναμις καὶ παρουσία zu zeigen. — Hätte nun der Apostel durch Anfürung des φωνῆς ἐνεχθ. die mit λαβὼν γάρ begonnene Construction des Satzes nicht aus dem Augen verloren, so würde er vermutlich den Satz so fortgesezt und vervollständigt haben: ὤφθη ἡμῖν ἐν μορφῇ δεδοξασμένῃ (oder ἐν μορφῇ μεγαλοπρεποῦς δόξης) καὶ ἡμεῖς ἠκούσαμεν ταύτην τὴν φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ κτλ. Der Ausdruck φωνὴ ἐνεχθεῖσα nur hier, sonst wird γίγνεται statt φέρεται gebraucht, Luk. 9, 35 f. Mark. 1, 11 u. a. Die Stimme ist so angegeben, wie Mtth. 17, 5, nur das αὐτοῦ ἀκούετε als für den Zweck der Anfürung überflüssig weggelassen, und statt ἐν ᾧ εὐδόκησα der prägnante Ausdruck εἰς ὃν εὐδ. auf welchen ich mein Wolgefallen gelegt habe, gewält. — In v. 18 ist ἐξ οὐρανοῦ zugesezt, um zu betonen, daß jenes aus der leuchtenden Wolke erschollene Zeugnis vom Himmel aus ergangen ist. Mit den Worten σὺν αὐτῷ ὄντες wird die Aussage, daß die Apostel ἐπόπται der Majestät Christi geworden, vervollständigt. — Den Berg, auf welchem die Verklärung vorfiel, nent Petr. heilig (τῷ ἁγίῳ), nicht um die Oertlichkeit desselben zu bestimmen, so daß mit *Grot.* an den Tempelberg und an die Joh. 12, 18 erzälte Begebenheit zu denken wäre, auch nicht ‚nach späterer wundergläubiger Ansicht von dem Factum' (*de W.*), sondern weil der Berg durch diesen Vorgang geheiligt worden war — *mons ex ipsa illa re sanctus* (*Beng.*), wie jeder Ort, wo Gott seine Gegenwart manifestirt, dadurch geheiligt wird; vgl. Exod. 3, 5.

V. 19—21. **Das Zeugnis des prophetischen Wortes von der Macht und Zukunft Christi.** — V. 19. „Und wir haben als festeres das prophetische Wort, darauf zu achten ihr woltut, als auf eine

Leuchte, die da scheinet an einem dunklen Ort, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in euren Herzen.“ — Nicht einfach als ein zweites Zeugnis für die Herrlichkeit der Zukunft Christi fügt Petrus zu dem apostolischen, auf Augenzeugenschaft beruhenden Zeugnisse das prophetische Wort hinzu, sondern als βεβαιότερον als ein festeres fürt er es an. βεβαιότερον vor τὸν προφ. λόγον ist nicht Attribut, sondern Prädicat zu προφ. λόγον, und der Comparativ steht weder für den Positiv noch für den Superlativ. Als Bedeutung von βέβαιος ergibt sich aus Röm. 4, 16. Hebr. 2, 2. 2 Kor. 1, 6: festbestehend, also λόγος βέβαιος ein Wort, das weder verändert noch zurückgenommen wird, sondern so bestimt wie es lautet fortbesteht und verwirklicht wird. προφητ. λόγος ist weder das Evangelium (*Luther*) noch die neutestamentliche Weißagung (*Griesb.*), sondern nach Sprachgebrauch (vgl. γραφαὶ προφητικαί Röm. 16, 26) und Context (vgl. προφητεία γραφῆς v. 20) das Wort der alttestamentlichen Weißagung, als einheitliches Ganzes gedacht, wie schon *Beng.* richtig bemerkt: *Mosis, Esajae et omnium prophetarum sermones unum sermonem sibi undequaque constantem faciunt; non jam singularia dicta Petrus profert, sed universum eorum testimonium complectitur;* wobei er jedoch vorzugsweise die auf die δύναμις καὶ παρουσία Christi bezügliche Weißagung im Auge hatte. Ein festeres nent er dieses Zeugnis nicht im Vergleich mit dem v. 17 u. 18 angefürten Factum der Verklärung Christi (*de W., Brckn., Wiesg., Schott, Huth.*). Denn abgesehen davon, ob das prophetische Wort fester als das Factum der Verklärung genant werden kann, konte Petrus dies nicht sagen wollen. Nachdem er unmittelbar vorher so nachdrücklich hervorgehoben, daß die Apostel ἐπόπται jenes Ereignisses geworden, konte er das was die Augenzeugen gesehen und gehört haben, nicht für minder gewiß erklären. ‚Wie unpassend wäre es, bemerkt auch *Huth.* ‚wenn dem ἐπόπται γενηθέντες gegenüber das prophetische Wort als ein festeres und sicheres solte hervorgehoben sein?‘ Ebenso wenig läßt sich der Comparativ βεβαιότερος aus dem Verhältnis der Erfüllung zu der Verheißung erklären, weder in dem Sinne, daß die Warheit dieser durch jene bestätigt werde und das prophetische Wort demnach jezt ein sicheres, festeres geworden, als es vordem war (*Oecum., Fronm.*), noch so, wie *de W., Brckn.* u. A. den Gedanken fassen: ‚und sicherer ist uns *nun* dadurch, daß wir jenes (nämlich das Factum v. 17 f.) gesehen und gehört haben, das prophetische Wort‘. Denn dabei ist nicht nur das nun (νῦν) willkürlich eingetragen, sondern auch das *uns* so betont, daß ἡμεῖς nicht fehlen dürfte. Dadurch ist dem ἔχομεν τὸν προφ. λόγον κτλ. ein Sinn untergeschoben, den die Worte nicht haben.

Die richtige Erklärung des Comparativs ergibt sich aus der Beziehung, in welcher καὶ ἔχομεν κτλ. zum Vorhergehenden steht. καὶ ἔχομεν knüpft nicht an v. 18 unmittelbar an: diese Stimme Gottes haben wir gehört und haben ein festeres prophetisches Wort; wobei sich der unpassende Gedanke ergäbe, daß das prophetische Wort gewisser oder fester sei als der Zuruf Gottes über seinen Son. καὶ ἔχομεν

correspondirt dem ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν κτλ. v. 16 und fügt zu der Hauptaussage jenes Verses: wir haben euch die Macht und Zukunft Christi kundgetan, das neue Moment hinzu: und haben das prophetische Wort, das fester ist, als was wir euch über die Herrlichkeit der Parusie Christi verkündigt haben. Festbestehender als die apostolische Verkündigung nent Petrus das prophetische Wort von der Zukunft Christi in bezug darauf, daß es durch die Erscheinung Christi zur Gründung des Reiches Gottes bereits eine Erfüllung erhalten hat, welche Bürgschaft dafür leistet, daß auch das, was die Propheten über die Vollendung dieses Reichs und sein ewiges Bestehen geweißagt haben, sich erfüllen wird, und in dieser Hinsicht dem apostolischen Zeugnisse von der Zukunft Christi zur Bestätigung gereicht. Gleichwie Christus seine Jünger, um sie im Glauben an seine Auferstehung festzugründen, auf das, was die Propheten geredet, verweist und ihnen das von Mose und allen Propheten über ihn Geschriebene auslegt (Luk. 24, 25 ff.), so fürt Petrus hier das prophetische Wort an zur Befestigung der Leser seines Briefes in der Erkentnis der in der evangelischen Verkündigung ihnen bezeugten Warheit, daß Christus in Herrlichkeit wiederkommen und den Eingang in sein ewiges Reich denen gewären wird, welche ihre Erwälung festgemacht haben (v. 10 f.). Die Warheit dieser Verkündigung hat er in v. 16 u. 18 mit der Bemerkung bekräftigt, daß er dabei nicht klug ersonnenen Mythen gefolgt sei, sondern als Augenzeuge der Verklärung auf dem heil. Berge die Majestät Christi geschaut und die himmlische Stimme, die Jesum für den geliebten Son Gottes erklärte, vernommen habe. Aber aus dem was er da geschaut und gehört hat, ergab sich doch nur, daß Christus zu göttlicher Herrlichkeit werde erhöht werden, nicht aber, daß er in dieser Herrlichkeit wiederkommen und die αἰώνιος βασιλεία aufrichten und die, welche ihren Glauben an ihn durch christliche Tugend bewären, in diesem Reiche göttlicher Natur teilhaft machen werde. Um die Erfüllung *dieser* apostolischen Verkündigung den Lesern zu bestätigen, fürt er das prophetische Wort des A. T. an, als in welchem dies bezeugt ist, und aus dem sie, wenn sie darauf achten, sich von der Verwirklichung dessen, was ihnen verkündigt worden, überzeugen können.

Dies zu tun empfielt er ihnen mit den Worten: ᾧ καλῶς ποιεῖτε προςέχοντες worauf zu achten ihr wol tut. Zur Construction des καλῶς ποιεῖν mit dem Particip vgl. Act. 10, 33. Phil. 4, 14 u. a. Ueber diesen Gebrauch des Particips in Fällen, wo im Lateinischen und Deutschen der Infinitiv gesezt wird, vgl. *Winer* §. 45, 4. προςέχειν *sc.* τὸν νοῦν τινί merken, achten auf etwas, wie Hebr. 2, 1. ὡς λύχνῳ als auf eine Leuchte. Die Vergleichungspartikel ὡς weist auf das Wesen und die Bedeutung des prophetischen λόγος hin. Was ein λύχνος auf dem Gebiete des sinnlichen Lebens, das ist der λόγος προφητικός auf dem Gebiete des geistlichen Lebens (*Huth.*). ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ in einem dunklen Orte. Zu αὐχμηρός, eig. trocken, dürr, schmutzig, komt bei *Aristot. de colorib. ed. Becker II, 730* als Gegensatz λαμπρὸν ἢ στίλβον leuchtend und glänzend vor, woraus sich im Gegensatz zu

λύχνος φαίνων die Bed. düster, dunkel ergibt, die *Hofm.* mit Unrecht bestreitet und αὐχμηρὸς τόπος als ‚wüste, struppig bewachsene Gegend' deutet; was nur dann einen passenden Sinn ergibt, wenn man (mit *Steinf.*) den Begriff der Dunkelheit oder Nacht hinzudenkt; vgl. dagegen *Huth.* — ἕως οὗ ἡ ἡμέρα διαυγ. bis daß der Tag anbricht. ἕως οὗ mit *conjunct. aor.* drükt die Dauer einer Handlung bis zur Dauer eines als möglich gedachten zukünftigen Factums aus, vgl. Mtth. 10, 11. 23, 39 u. a. διαυγάζειν im N. T. ἀπ. λεγ. bei den Klassikern öfter vom Anbrechen des Tags gebraucht, eig. aufleuchten, die Dunkelheit durchleuchten. Der Satz ἕως οὗ *cet.* gehört zu προσέχοντες, und der Gedanke wird in καὶ φωςφόρος *cet.* weiter ausgefürt. ὁ φωςφόρος der Lichtbringer, im N. T. ἀπ. λεγ. ist nicht die Sonne (*Hesych.* u. A.), sondern der Morgenstern, *lucifer,* bei *Plut.* mit und one ἀστήρ (vgl. *Passow s. v.*). ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν gehört zum unmittelbar Vorhergehenden, nicht zum folgenden τοῦτο πρῶτον *cet.*, wie *Hofm.* annimt und mit zwei Gründen zu erhärten sucht, *a.* mit der Bemerkung, daß wenn die Worte zu ἕως οὗ — — ἀνατείλῃ gehörten, die Herzen der Leser die struppige Wüste sein müsten, in welcher das Licht des prophetischen Worts eine sie deckende Nacht erhellt, und *b.* da das erste Aufleuchten der Tageshelle, der Aufgang des Morgensterns den vollen Tag und den Aufgang der Sonne ankündigt, das was in ihren Herzen vorgeht, der Beginn der Wiederkunft Christi sein müßte, wobei sich nichts denken läßt. Aber diese beiden Gründe sind nur Folgerungen aus der irrigen Annahme, daß der Satz ἕως οὗ ἡμ. — — ἀνατείλῃ mit φαίνοντι zu verbinden sei (*Beng., Schott, Hofm.*) und nichts weiter besagt würde, als was sich von selbst versteht, daß nämlich eine Leuchte dem Wanderer in einer struppigen Wüste nur so lange leuchtet, bis das Tageslicht sie überflüssig macht.

Die fraglichen Sätze ἕως οὗ — — ἀνατείλῃ gehören zu προςέχοντες *cet.*, dem Hauptgedanken dieses Verses: ihr tut wol auf das prophetische Wort als eine Leuchte am dunklen Ort zu achten, bis der Tag anbricht und der Morgenstern in euren Herzen aufgeht. Unter αὐχμηρῷ τόπῳ darf man freilich weder die Herzen der Leser, noch auch die vorchristliche Welt (*de W.*) verstehen. Denn die Annahme, daß die Leser erst im Anfange der Bekehrung standen und noch zu keiner lebendigen Erkentnis und Gemeinschaft Christi gekommen waren (*Fronm.*), steht in Widerspruch sowol mit der Ueberschrift 1, 1 als auch mit v. 12, wo der Apostel sie als gläubige Christen bezeichnet, die in der zu ihnen gelangten Warheit befestigt sind. Von ihnen kann auch nicht gesagt sein, daß die vorchristliche Zeit für sie noch fortdauere. Und der Gedanke an den früheren Zustand der Leser, ehe sie zum Glauben gelangten, wird durch die Worte ᾧ καλῶς ποιεῖτε προςέχοντες ausgeschlossen, die ja besagen, daß die Leser bereits auf das prophetische Wort achten, also schon zum Glauben gekommen sind. αὐχμηρὸς τόπος kann nur die Welt in ihrem gegenwärtigen Zustande oder ihrer dermaligen Beschaffenheit sein, in welcher die ἐπιθυμία φθορᾶς 1, 4 herscht, in der die Lüge sich zu immer neuem Kampf gegen

die Warheit erhebt (2, 1. 3, 8), in der die Gerechten von der Ungerechtigkeit der Gottlosen leiden (2, 2), in welcher demnach der Christ sich sehnt nach dem Anbruch des Tages, der einen neuen Himmel und eine neue Erde bringt, in welcher Gerechtigkeit wont 3, 12 f. Dieser dermaligen Welt gehört der Christ nicht mehr innerlich an, um seines Glaubes willen 1, 1. 4, aber er lebt noch in ihr und achtet darum auf das Licht des prophetischen Wortes, das ihm zumal als βεβαιότερον durch die neutestamentliche Erfüllung die Dunkelheit erhellt (*Wiesg.*, *Brckn.*, *Huth.*). Diese Auffassung wird zwar von *Hofm.* bestritten, der es als einen ,Fehler' bezeichnet, daß man den Ort, wo das Licht scheint für denselben nimt, wo sich diejenigen befinden, denen es ihn erhellt, da das in seiner Einheitlichkeit zusammengefaßte prophetische Wort ja vom Ende der Dinge handle und diese schließliche Zukunft erhelle. Nach *Hofm.*'s Ansicht soll nämlich der Sinn folgender sein: ,Wer in die schließliche Zukunft blikt, dem leistet das prophetische Wort gleichen Dienst, wie nächtlicher Weise ein Licht an einem unwegsamen Orte. Er findet sich in ihr soweit zurecht, wie ein Wanderer in solcher Gegend, wenn ein Licht in ihr scheint. — So soll der Christ das prophetische Wort sich leuchten lassen, so lange die schließliche Zukunft wie ein in Nacht gehülltes Wirrsal vor uns liegt, in dem er sich nicht zurechtzufinden vermag. Allein dabei ist die Hauptsache, sowol die Darstellung der schließlichen Zukunft als ein in Nacht gehülltes Wirrsal, als auch der Gedanke, daß der Christ ratlos vor derselben steht, in Widerspruch mit der Aussage: wir haben euch die Kraft und Zukunft unsers Herrn Jesu Christi kundgetan (v. 16), contextwidrig eingetragen. Denn wenn die Apostel den Gläubigen die Parusie Christi kundgetan haben, so ist denselben die schließliche Zukunft kein in Nacht gehülltes Wirrsal, vor dem sie one das Licht des prophetischen Wortes über den Tag des Herrn ratlos in der Welt stehen. Dazu komt, daß die Vergleichung des prophetischen Wortes mit einer im dunklen Orte scheinenden Leuchte nur dann ein zutreffendes Bild ist, wenn dieses Licht an dem Orte scheint, an dem die Gläubigen sich in der Gegenwart befinden. Wenn auch das prophetische Wort vom Ende der Dinge handelt und die schließliche Zukunft erhellt, so leistet es diesen Dienst den Gläubigen doch nur so lange, als sie in der Dunkelheit der Gegenwart wandeln, und zwar nur so lange, bis der Anbruch des Tages der Dunkelheit ein Ende macht. Der Anbruch des Tages, bis zu welchem das prophetische Wort den Christen als Licht leuchtet, ist die Zeit der Parusie Christi, doch ἡμέρα one Artikel nicht der Tag der Erscheinung Christi und φωςφόρος nicht Bezeichnung Christi. Zwar nent sich Jesus in Apok. 22, 16 ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός in bezug darauf, daß sein Engel den Gemeinden die Zukunft offenbart hat und von ihm das Licht des ewigen Tages ausgeht (Apok. 21, 23), aber dieser Ausspruch komt hier viel weniger in Betracht als die Stelle Apok. 2, 28, wo der Son Gottes denen, welche überwinden und seine Werke bis ans Ende halten, τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν zu geben verheißt, wo also der Morgenstern als eine Gabe,

die Christus geben wird, dargestelt ist. So ist auch in unserem V. das Aufgehen des Morgensterns in den Herzen der Gläubigen als eine Gabe Christi gedacht, welche die Herzen erleuchtet und ihnen den Aufgang der Sonne der Gerechtigkeit (Mal. 4, 2 vgl. mit Luk. 1, 78) d. h. die sichtbare Erscheinung des Herrn in seiner Herrlichkeit ankündigt.

Die Zeit, wo in den Herzen der Christen der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht, ist nicht mit *Dorner* (Lehre von der Person Christi 2. Aufl. I S. 104) als der Zeitpunkt innerhalb der Entwicklung des christlichen Lebens bei den Einzelnen, ‚wo die Geschichte zur lebendigen, das Leben durch und durch beherschenden Erkentnis wird', zu denken. Denn falls sich auch eine solche Scheidung zweier Perioden in der christlichen Entwicklung innerhalb des irdischen Lebens solte machen lassen, was sehr fraglich ist, so liegt doch diese Beziehung der Worte hier sehr ferne, wo Petrus die Leser im Glauben an die Parusie Christi befestigen will, also mit dem Morgenstern, welcher den Tag der Parusie ankündigt, nur die Zeit verstehen kann, welche der Parusie unmittelbar voraufgeht, nämlich die Zeit, in welcher die Vorboten der Erscheinung des Herrn sichtbar werden. *Huther* denkt dabei an die Zeit, ‚wo das σημεῖον des Menschensones am Himmel erscheint (Mtth. 24, 30), wo die Gläubigen ihre Häupter aufheben sollen, weil ihre ἀπολύτρωσις naht (Luk. 21, 28), wo demnach der den Tag verkündende Morgenstern in ihren Herzen aufgeht. Aenlich *Wiesg.*, *Brckn.* u. *Meyer* zu Mtth. 24, 30, welcher die Erscheinung des σημεῖον als einen Lichtglanz denkt, welcher am Himmel sichtbar wird, ein ‚Vorglanz der messianischen δόξα, vielleicht immer glanzvoller werdend, bis die Gestalt des Menschensones in seiner Herrlichkeit daraus hervortritt'. Aenlich, nur etwas allgemeiner versteht *Hofm.* darunter den Anbruch des Tages Jehova's, welcher in dem besteht, woran Jesus seine Jünger hat innewerden heißen, daß er selbst, daß das Reich Gottes nahe sei (Mtth. 24, 32 f. Mrk. 13, 28 f. Luk. 21, 29 f.), und wovon Paulus gesagt hat, daß es der sich unmittelbar daran anschließenden Wiederoffenbarung des Herrn vorhergehen müsse, 2 Thess. 2, 3 ff. — Hieraus folgert freilich *Hofm.*, daß die Worte ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν dem so verstandenen Satze ἕως οὗ ἡμέρα διαγαύσῃ καὶ φωςφόρος ἀνατείλῃ nicht angehören können, weil, ‚wenn sie ihm angehörten, die Herzen der Leser auch die struppige Wildnis sein müßten, in welcher das prophetische Wort eine sie deckende Nacht erhellt'. Allein dieser Grund ist eine den bildlichen Charakter der Worte ignorirende Consequenz, die aller Beweiskraft entbehrt. Sehen wir nämlich ab von der ‚struppigen Wildnis', in welche *Hofm.* αὐχμηρὸς τόπος verwandelt hat, so folgt aus der Vergleichung des prophetischen Wortes mit einer im dunklen Ort scheinenden Leuchte durchaus nicht, daß Petrus die Herzen als den dunklen Ort, wo das prophetische Wort leuchtet, betrachtet hat, sondern nur, daß er dem prophetischen Worte die Bedeutung einer Leuchte zuschreibt, welche den Lesern, wenn sie darauf achten, über die ihnen dunkle Zukunft Licht geben kann. Und wenn

der Apostel weiter den Anbruch des Tags der Parusie Christi durch das Bild des das Tageslicht ankündigenden Morgensterns verdeutlicht, und vom Aufgehen des Morgensterns in den Herzen der Gläubigen redet, so ist dieses Bild der Erleuchtung der Herzen über die dunkle Zukunft auch nicht craß buchstäblich zu fassen.

Gegen die Verbindung des ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν mit dem folgenden τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες spricht entscheidend die Stellung derselben vor τοῦτο *cet.* Denn die nach γινώσκοντες folgende Aussage über die ἐπίλυσις der προφητεία ist nicht eine Herzenserkentnis im Unterschiede von einem verstandes- oder erfarungsmäßigen Erkennen, sondern vielmehr ein Erkennen, welches durch Nachdenken und Erwägung des Inhalts und der Beschaffenheit der Prophetie gewonnen wird. Die Stelle 2 Kor. 4, 6, welche *Hofm.* für seine Deutung anfürt, spricht nicht für sondern gegen die Verbindung des ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν mit γινώσκοντες. Wenn nämlich Paulus dort sagt: Gott ließ ein Licht in euren Herzen leuchten πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως *cet.*, um die Erkentnis der δόξα τοῦ θεοῦ zu erhellen, so unterscheidet er das Erhellen der Erkentnis der δόξα τ. θεοῦ von dem in den Herzen von Gott gewirkten Lichtschein, welcher φωτισμὸν τῆς γνώσεως wirkt. Dem ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν bei Paulus vergleicht sich φωςφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, der Licht über die Zukunft Christi bringt.

V. 20. „Dies vor allem erkennend, daß keine Weißagung der Schrift aus eigener Deutung geschieht. V. 21. Denn nicht durch Menschen Willen ward jemals Weißagung gebracht, sondern vom heiligen Geiste getrieben redeten von Gott her Menschen“. — Der Gedankenzusammenhang ist folgender: Eine solche Leuchte (v. 19) wird das prophetische Wort den Christen, wenn sie dies vor allem erkennen, daß keine Schriftweißagung ἰδίας ἐπιλύσεως γίνεται. Zu τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι vgl. 3, 3. γινώσκειν erkennen, einsehen, oder sich bewußt werden, vgl. Jak. 1, 3. Hebr. 10, 34. πρῶτον zuerst, vor allem, vgl. 1 Tim. 2, 1. πᾶσα — οὐ ist Hebraismus für οὐδεμία, s. Röm. 3, 20. 1 Kor. 1, 29 u. a. προφητεία γραφῆς Weißagung die in der Schrift des A. T. enthalten ist. ἐπίλυσις bed. Auflösung, Erklärung, Deutung. So ἐπιλύειν eine Parabel, Bildrede erklären, deuten, und ἐπίλυσις (פִּתְרוֹן) Deutung eines Traums Gen. 40, 8 (*Aquila*). Die Mehrzal der Ausll. versteht hier ἐπίλυσις von der Deutung oder Auslegung der im A. T. enthaltenen Weißagung und erklärt ἰδίας ἐπιλύσεως γίνεται nach der Bedeutung von εἶναί τινος (*Winer* S. 184 u. *Kühner* Gr. II. S. 316): Die Weißagung ist nicht Sache eigener Auslegung, wobei ἰδίας entweder auf die προφητεία selbst oder auf die Propheten oder auf die Leser oder auf die Menschen überhaupt bezogen wird. Entweder so: die Prophetie hat nicht ihre eigene Auslegung, oder keine Weißagung legt sich selbst aus (*Wahl, Dietl., Brckn.* u. Aeltere); oder: keine Weißagung hängt ab von eigener d. i. des Verkündigers Deutung der Zukunft (*Oecum., Knapp, Jachm.* u. A.); oder: hängt ab von der Auslegung der Leser oder Menschen. Die leztere Auffassung ist die

herschende von *Beda*, *Erasm.*, *Luther* an bis auf *Schott* u. *Hofm.* herab, wobei dann der positive Gedanke: nur der heilige Geist vermag die Weißagung auszulegen, ergänzt wird.[1] — Gegen diese Auffassung ist aber mit Recht eingewandt worden, daß der positive Gedanke, auf den es doch eigentlich ankomt, nicht ausgesprochen ist, und daß, da durch εἶναι oder γίνεσθαι *c. genit.* ein Abhängigkeitsverhältnis ausgedrükt wird, und zwar so, daß der Genitiv dasjenige bezeichnet, wovon ein anderes abhängig ist, man wol sagen könne, daß das Verständnis der Prophetie, nicht aber, daß die Prophetie selbst von der Deutung derselben abhängt. Diese Gründe — sagt *Huth.* in d. 4. Ausg. s. Comm. — ‚zwingen dazu, unter ἐπίλυσις vielmehr eine Deutung zu verstehen, die der προφητεία zu Grunde liegt, von der diese abhängt; das ist aber die Deutung der rätselhaften Zukunft selbst oder des Bildes, in welchem sich diese dem Propheten darstelte‘. Der Sinn sei demnach folgender: ‚Keine Weißagung der Schrift geschieht aus, oder hängt ab von eigener (d. i. dessen der die Prophetie ausspricht) Deutung der Zukunft‘. Diese schon von *Beng.* und auch von *O. v. Gerlach* angedeutete Auffassung[2] empfielt sich dadurch, daß sie sowol der sprachlichen Bedeutung des γίνεται als auch dem Zusammenhange mit v. 19 gerecht zu werden sucht; dennoch können wir sie uns nicht aneignen, weil sie dem Worte ἐπίλυσις die sprachlich nicht zu rechtfertigende Bedeutung: Auslegung der Zukunft beilegt.

Da προφητεία γραφῆς die im A. T. enthaltene oder ausgesprochene Weißagung ist, so kann ἐπίλυσις dieser προφητεία nicht Deutung des Bildes von der rätselhaften Zukunft sein, welches den Propheten in der Vision oder im Traum beim Weißagen vorschwebte, sondern nur Deutung der von ihnen in bildlicher Schilderung oder bildloser Rede über die Zukunft ausgesprochenen Anschauung, d. i. Deutung des Inhalts ihrer Weißagung. — Dazu komt, daß obgleich προφητεία γίνεται heißen könte: eine Weißagung *wird, entsteht*, doch eine Bemerkung über das Entstehen der Weißagung im Zusammenhang mit v. 19 ebenso

1) So bemerkt *Luther* zu den Worten, daß keine Weißagung in der Schrift durch eigene Auslegung geschieht: ‚Da richtet euch nach und denket nicht, daß ihr die Schrift auslegen werdet durch eigene Vernunft und Klugheit. — — Petrus hat's verboten: Du solst nicht selbst auslegen, der heilige Geist soll es selbst auslegen oder soll unausgelegt bleiben‘. Werke Bd. 52 S. 233.

2) *Beng.* erklärt: ἐπίλυσις *dicitur interpretatio, qua ipsi prophetae res antea plane clausas aperuere mortalibus.* — *O. v. Gerl.*: ‚Die Auslegung bezieht sich zunächst und insbesondere auf die Propheten selbst. Diese verhielten sich leidend, indem sie die Weißagung empfingen; ein Gesicht, ein Gemälde trat vor ihren inneren Sinn, welches sie den Hörern und Lesern beschrieben, wie es ihnen erschien, one daß sie verstanden, was Alles darin bedeute, so daß sie selbst forschten, auf welche und welcherlei Zeit der Geist hinweise. Eine Weißagung ist daher nie die Sache eigener Auslegung und Enträtselung der vorliegenden Zukunft, entsteht nie durch Schlüsse oder Zusammenordnung von Warscheinlichkeiten, nie durch menschliche Vorahnung oder Berechnung, ja nicht einmal aus eigener Deutung der empfangenen Gesichte durch den Propheten selbst‘.

wenig motivirt erscheint, wie eine Bemerkung über die Schwierigkeit ihrer Auslegung, daß ihre Auslegung nicht Sache der Propheten oder Menschen sondern Sache Gottes ist. — Da Petrus in v. 19 nicht blos das Achten auf das prophetische Wort empfielt, sondern auch das prophetische Wort als βεβαιότερον bezeichnet, welches Licht über die Zukunft bietet, bis der Tag der Parusie Christi anbricht, und da er in bezug auf das Beachten des prophetischen Wortes den Umstand als wichtig hervorhebt, daß keine Prophetie der Schrift aus eigener Deutung geschieht, weil die Propheten vom heiligen Geiste getrieben als Menschen von Gott her geredet haben, d. h. weil ihre Weißagung ihnen von Gott eingegeben ist, so kann er mit dem γίνεσθαι dem Werden oder Geschehen der Weißagung nicht eine Erklärung derselben, sondern nur ihr Zustandekommen d. h. ihre Verwirklichung durch Eintreten dessen, was sie verkündigten, gemeint haben. — Die Weißagung der Schrift *geschieht* heißt: ihr Inhalt tritt ein, geht in Erfüllung. Dies — sagt Petrus — geschieht nicht aus eigener menschlicher Auslegung, sondern geschieht von Gott aus. — Weil die Propheten vom heiligen Geiste getrieben die Zukunft ἀπὸ θεοῦ geweißagt haben, so kann auch nur Gott durch Erfüllung derselben das Dunkel der Zukunft auflösen, den Tag der Parusie, welchen die Propheten verkündigt haben, bestimmen (Mtth. 24, 36) und herbeifüren. — Diesen Sinn hat auch *Brckn.* richtig aus dem Zusammenhange mit v. 19 erschlossen, obgleich er die Bedeutung von γίνεται im Unterschiede von ἐστίν nicht beachtet hat. — Zu dieser Auffassung stimt nicht nur das Präsens γίνεται, wärend, wenn von Auslegung der Weißagung durch die Propheten die Rede wäre, nach dem folgenden ἐλάλησαν der Aorist stehen solte, sondern auch die in v. 21 folgende Begründung: denn nicht aus menschlichem Willen (θελήματι Dativ der Ursache) wurde je eine Weißagung gebracht (ἠνέχθη wie ἐνεχθεῖσα v. 17 u. 18) d. h. ist jemals eine Weißagung von Gott aus ergangen, sondern vom heiligen Geiste getrieben (φερόμενοι wie vom Winde, z. B. Schiffe Act. 27, 15. 17. *Huth.*), redeten ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι[1] von Gott aus Menschen. ἀπό den Ausgang der Rede bezeichnend. Ihr Reden kam von Gott her, hatte in Gott seinen Ursprung. Die Propheten werden ἄνθρωποι genant mit Rücksicht auf das vorhergehende ἀνθρώπου, nun zu betonen, daß sie an sich nichts weiter als Menschen waren, Impuls und Inhalt ihrer Rede von Gott empfingen, nur durch das sie treibende πνεῦμα ἅγιον Propheten wurden.

1) Diese Lesart haben *Tisch.* u. *Gebh.* nach *B*. 66. 68. 69. *Syr.*, *Copt.* aufgenommen, und *Wiesg.*, *Schott*, *Hofm.*, *Steinf.* der Rec. ἅγιοι θεοῦ oder ἅγιοι τοῦ θεοῦ vorgezogen, weil die ungewönliche Ausdrucksweise ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι leicht zu Aenderungen Anlaß geben konte und ἅγιοι θεοῦ eine einfache Umschreibung der Propheten, als im Dienste Gottes stehende Menschen zu sein scheint.

Cap. II. Warnung vor Verfürung durch Lügenlehrer zur Verleugnung der erkannten Warheit.

Die Warnung ist zwar nicht direct ausgesprochen, tritt aber deutlich zu Tage in der Schilderung des heillosen Wirkens der Irrlehrer und des Verderbens, welches dieselben über sich und die welche ihnen folgen herbeifüren. — Gleich nach Erwänung des Auftretens von Lügenlehrern weist der Apostel auf das Gericht hin, das sie treffen wird, und begründet diesen Hinweis durch Erinnerung an Strafgerichte, die von altersher über die Gottlosen ergangen sind (v. 1—9). Auch in der folgenden Schilderung der Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit dieser Menschen hebt er mit Worten und Beispielen aus der Geschichte wiederholt hervor, wie sie in ihrer sittlichen Verderbtheit dem ewigen Verderben anheimfallen werden (v. 10—16), und dekt endlich die Nichtigkeit ihrer Versprechungen von Freiheit auf, zum Beweise, daß sie nur Knechte des Verderbens sind (v. 17—22).

Die Schilderung dieser Lügenlehrer hängt eng zusammen mit der c. 1 an die Gläubigen gerichteten Ermanung, die Berufung und Erwälung, die ihnen durch die Erkentnis der christlichen Warheit zuteil geworden, durch Erweisung des Glaubens in christlichen Tugenden festzumachen. Dieser Zusammenhang zeigt sich schon in der Art und Weise, wie v. 1 das Auftreten von Irrlehrern eingeleitet wird, und noch deutlicher darin, daß das Tun und Treiben dieser Lügenlehrer als das Widerspiel des in c. 1 gezeichneten Bildes des christlichen Wandels geschildert wird, und weiter darin, daß in den angefürten Strafgerichten nicht blos gezeigt wird, wie die Gottlosen untergehen, sondern zugleich, wie die Frommen dabei errettet werden.

Eine Warnung vor änlichen Irrlehrern enthält der Brief Judä, auf die wir aber hier nur soweit Rücksicht nehmen werden, als für das exegetische Verständnis dieses Cap. erforderlich ist, da die Frage nach dem Verwandtschaftsverhältnisse dieser Parallele erst beim Briefe Judä erörtert werden kann.

V. 1—9. **Das unheilvolle Wirken auftretender Irrlehrer und das ihnen drohende Gericht.** — V. 1. „Es kamen aber auch Lügenpropheten im Volke auf, wie auch unter euch Lügenlehrer sein werden, als welche Spaltungen des Verderbens nebeneinfüren werden, indem sie sogar den Herrn, der sie erkauft hat, verleugnen und über sich schnelles Verderben herbeifüren“. — Da das ganze Cap. von den Lügenlehrern und ihrer sittlichen Verderbtheit handelt, so fält es auf, daß das Auftreten derselben nicht im Hauptsatze, sondern erst im Nebensatze erwänt wird. Aber der Uebergang zu den Irrlehrern mit der Wendung: ‚Es kamen aber auch Lügenpropheten im Volke auf, wie auch unter euch Lügenlehrer sein werden, erklärt sich aus dem engen Anschluß der Schilderung der Lügenlehrer an die Ermanung der Leser in c. 1, sich der den Glauben bewärenden Tugenden zu be-

fleißigen, um der mit der Erkentnis der Warheit ihnen geschenkten Verheißung des Eingangs in das ewige Reich Jesu Chrisi würdig erfunden zu werden. Zur Bestätigung dieser Verheißung erinnerte Petrus c. 1, 16—21 an die Verklärung Christi, die er als Augenzeuge geschaut, und an das prophetische Wort des A. T., auf welches wol zu achten sei, da es Licht über die Zukunft Christi gebe. Mit der Erinnerung an die Propheten, die vom Geiste Gottes getrieben die Vollendung des Reiches Gottes in Herrlichkeit verkündigt haben, verknüpft sich durch naheliegende Ideenassociation der Gedanke, daß in Israel neben den waren Propheten auch Lügenpropheten aufgetreten waren, und daß in der Christengemeinde Gleiches sich wiederholen werde. Dies bewog ihn, die Schilderung der Irrlehrer mit der angegebenen Wendung einzuleiten. Auf diesen tieferen Sinn der Worte hat schon *Luther* hingewiesen mit der Bemerkung: ‚Es ist immerdar also gegangen, daß neben den rechtschaffenen Propheten und Gottes Wort falsche Lehrer gewesen sind, und wird auch also bleiben. Darumb, daß ihr nu Gottes Wort habt, solt ihr euch deß versehen, daß ihr auch falsche Lehrer haben werdet. — Und kann auch nicht fehlen, wo man Gottes Wort rechtschaffen predigt, daß daneben auch falsche Lehrer aufstehen. Ursach ist die: denn nicht jederman das Wort fasset und daran gläubet, ob es gleich allen gepredigt wird; — wer nicht gläubet, nimt einen falschen Verstand davon; da werden denn falsche Lehrer aus‘ (daraus).

Ἐγένοντο ist nicht = ἦσαν es *waren*, sondern: es kamen auf, von γίνομαι *werden*, zum Dasein gelangen (s. *Passow s. v.*). δὲ καί aber auch — Gegensatz zu den 1, 21 erwänten waren Propheten. Ψευδοπροφήτης, schon Jer. 6, 13. 26, 7 u. ö. in LXX u. N. Test., ist nicht einer der Falsches weißagt, nach Analogie von ψευδολόγος, sondern einer der sich fälschlich für einen Propheten ausgibt, nach Analogie von ψευδάδελφος, ψευδαπόστολος (*Huth.*). ἐν τῷ λαῷ im Volke Israel. Geschichtliche Belege liefern 1 Kön. 22, 11. Jer. 28, 1. Jes. 9, 14 und die Polemik vieler Propheten Gottes gegen Pseudopropheten. ψευδοδιδάσκαλοι ἔσονται Lügenlehrer werden sein, d. h. wird es geben. In dem Futur ἔσονται liegt, daß die ψευδοδ. in den Gemeinden, an welche Petrus diesen Brief richtete, nicht bereits aufgetreten sind, sondern erst kommen werden, one nähere Andeutung über die Zeit ihres Auftretens oder Eindringens in diese Gemeinden. Auch in der von v. 10 an folgenden Schilderung derselben wird ihr Vorhandensein in diesen Gemeinden nicht bestimt vorausgesezt. Die Schilderung derselben zeigt nur, daß er mit dem Tun und Treiben solcher Menschen bekant ist und ihr Eindringen in die Gemeinden mit Gewißheit voraussieht, und sich bei der Gewißheit seines nahen Todes für verpflichtet erachtet, in diesem Briefe die Gläubigen vor denselben zu warnen, damit sie auch nach seinem Tode noch ein apostolisches Zeugnis gegen dieselben in Händen haben möchten, um die erkante Warheit festhalten zu können. — ψευδοδιδάσκαλοι im N. T. ἀπ. λεγ. kann heißen: solche die Lügen lehren (*Wiesg.*, *Brckn.*), richtiger aber wol nach Analogie von ψευδοπροφῆται

solche, die lügnerisch sich für Lehrer ausgeben (*Dietl.*, *Hofm.* u. A.), obwol dem Sinne nach beides auf dasselbe hinauskomt. — οἵτινες *quippe qui*, παρεισάξουσιν nebeneinfüren, teils mit teils one den Nebenbegriff des Heimlichen. αἱρέσεις ἀπωλείας Parteispaltungen, die zur ἀπώλεια füren, vgl. v. 3. — Streitig ist, ob αἵρεσις hier Irrlehre, Ketzerei bedeutet (*Beng.*, *de W.*, *Huth.* u. A.) oder Parteispaltung, wie 1 Kor. 11, 14 synonym mit σχίσμα, Gal. 5, 20 syn. mit διχοστασία, auch Tit. 3, 10, wo αἱρετικός ein solcher ist, der durch Abweichung von der gesunden Lehre des Evangeliums Spaltungen erregt. Diese Bed. ist mit *Brckn.*, *Schott* u. A. auch hier festzuhalten. Sie läßt sich auch mit παρεισάξουσιν vereinigen, wenn man den Sinn des Satzes so faßt, daß sie mit ihrem Wandel nicht darauf ausgehen, Spaltungen zu erregen, wol aber durch ihre im Leben kundgebende Verleugnung des Herrn Spaltungen in die Gemeinde heimlich hineinzubringen. — Das καί vor τὸν ἀγοράσαντα kann, da zwei Aussagen in Participien, one ein Verbum finit. folgen, nicht Copula zur Verknüpfung dieser Aussagen mit dem Vorhergehenden sein, sondern nur in der Bed. *auch* oder *sogar* zu τὸν ἀγορ. — δεσπ. ἀρνούμενοι gehören, in dem Sinne: indem sie auch den Herrn, der sie erkauft hat, verleugnend plötzliches Verderben über sich bringen (*de W.*, *Wiesg.*, *Huth.* u. A.).[1] Dabei wird καί nicht mit dem durch τὸν ἀγορασ. κτλ. so weit davon getrenten ἐπάγοντες verbunden, vielmehr im ersten Participialsatze das Tun und Treiben der Irrlehrer näher charakterisirt, im zweiten das Geschick, dem sie verfallen, angedeutet. — δεσπότης ist Christus, der sie erkauft d. h. durch Zalung eines Kaufpreises zu seinem Eigentum oder seinen Knechten erworben hat; vgl. zu ἀγορασ. 1 Kor. 6, 20. 7, 23. Als Kaufpreis ist Apok. 5, 9 das Blut Christi genant; vgl. 1 Petr. 1, 19. — ἀρνούμενοι *verleugnen*, durch Wort und Tat, *doctrina et operibus* (*Beng.*), sagt mehr als ‚dem Herrn dem sie angehören, weil er sie gekauft hat, den Gehorsam aufkündigen‘ (*Hofm.*). Es heißt: ihre Zugehörigkeit zu Christo, ihre Jüngerschaft tatsächlich aufgeben, Christum nicht als Herrn und Heiland gelten lassen. Indem sie das Leben in den Lüsten des Fleisches für die ware Freiheit ausgeben, verleugnen sie die Erkentnis τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, vgl. v. 19 und dazu Act. 2, 36 u. Phil. 2, 10. — ἐπάγοντες ἑαυτοῖς über sich selbst (ἐπάγειν *c. dat.* wie v. 5) ταχινὴν ἀπώλειαν schnelles, plötzliches Verderben. S. über ταχινός die Bem. zu 1, 14. — Indem sie Spaltungen einfüren, die zum Verderben ausschlagen, ziehen sie sich selbst Verderben zu, das sie plötz-

1) Aenlich schon *Winer*, nur daß er in der 5. Ausg. seiner Grammat. übersezte: ‚indem sie auch, den Herrn verleugnend sich selbst schnelles Verderben zuziehen, also καί mit dem durch τὸν ἀγορασ. κτλ. davon so weit getrenten ἐπάγοντες verband, wogegen *Huth.* mit Recht bemerkt, daß diese Verbindung sich nicht rechtfertigen läßt. In der 6. Ausg. S. 314 sagt er nur: Beide Participia ἀρνουμ. und ἐπαγ. hängen mit παρεισάξουσιν zusammen, stehen aber selbst einander nicht coordinirt, sondern ἐπάγοντες tritt zu dem Satze οἵτινες . . . ἀρνούμενοι hinzu, one sich darüber, wie καί zu fassen, auszusprechen. — Ebenso *Lünemann* in der 7. Ausg. S. 329.

lich, ehe sie dich dessen versehen, überfallen wird (*Schott, Huth. Hofm.* u. A.).

V. 2. „Und viele werden ihren Ausschweifungen nachfolgen, um welcher willen der Weg der Warheit gelästert werden wird". — Die Lügenlehrer werden viel Unheil anrichten. Ihre ἀσέλγειαι Ausschweifungen in Fleischeslust (vgl. zu ἀσέλγεια 1 Petr. 4, 3) werden Viele zur Nachfolge reizen. Nicht die αἱρέσεις werden hier auf einmal ἀσέλγειαι genant, wie *de W.* meint, sondern es wird die praktische Seite hervorgehoben, durch welche jene ψευδοδιδάσκαλοι irrefüren (*Wiesg.*). ‚Man wird sich gern durch ihren Vorgang belehren lassen, daß man ein Christ sein könne, one sich etwas versagen zu müssen, wonach Einen gelüstet' (*Hofm.*). Weil sie das Leben in Fleischeslüsten für die ware Freiheit ausgeben (v. 18 f.), verleiten sie Viele, ihrem Vorgange zu folgen. Dies wird den Nichtchristen, wenn sie viele Christen ein solches Leben führen sehen, Anlaß zur Verlästerung des Wegs der Warheit geben. δι' οὕς nicht *per quos* (*Vulg.*), durch welche (*Luth.*), sondern um welcher willen. οὕς bezieht sich nicht auf ἀσελγείαις, auch nicht auf das untergeordnete αὐτῶν (*Beng.*, *de W.* u. A.), sondern auf πόλλοι. Weil Viele den Irrlehrern in ihren Ausschweifungen nachfolgen, wird das Christentum von den Nichtchristen als ein Leben in zuchtloser Ausgelassenheit verlästert. ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας ist nicht der Weg, der zur Warheit fürt, sondern der der Warheit gemäße Weg, der der göttlichen Warheit d. i. dem Christentum entsprechende Lebenswandel; vgl. zu ὁδός Act. 9, 2. 10, 9. 23, 16 u. a. Mit dem Wandel der Christen wird natürlich die Warheit d. i. das Christentum verlästert.

V. 3. „Und in Habsucht werden sie mit erdichteten Reden von euch Gewinn ziehen, denen das Gericht von längsther nicht säumt und ihr Verderben schlummert nicht". — Zu dem Unheil, das die Irrlehrer anrichten (v. 2), fügt Petrus hier noch hinzu, daß sie dabei nur ihren eigenen Gewinn im Auge haben. Ausschweifung und Habsucht (ἀσέλγεια und πλεονεξία), zwei heidnische Laster, vor welchen Paulus Eph. 4, 19 die Christen warnt, gehen auch bei diesen Irrlehrern Hand in Hand. Schwelgen in sinnlichen Lüsten ist ihr Lebenselement. Zur Befriedigung desselben suchen sie von denen, die sich verfüren lassen, sich die Mittel zu verschaffen. Vgl. zur Sache v. 13 u. 14. ἐν πλεονεξίᾳ in Habsucht, die sie beseelt, den Grundzug ihres Herzens bildet, werden sie mittelst πλαστοῖς λόγοις Handel mit euch treiben. πλαστοὶ λόγοι ersonnene, erlogene Reden. ἐμπορεύεσθαι *c. acc. rei* heißt: mit einer Ware handeln, etwas als Ware in Handel bringen; *c. accus. pers.* mit jemand handeln, ihn als Handelsartikel brauchen, trop. Gewinn oder Vorteil von ihm ziehen, vgl. *Athen. XIII, 569.* So schon *Gerh.: quaestum ex vobis faciunt, ad quaestum suum vobis abutuntur,* ebenso *de W., Brckn., Schott, Huth.;* auch *Winer* Gr. S. 209: ‚jemand beschachern, an ihm profitiren (wollen)'. Dagegen erklärt *Hofm.* irrig πλαστοῖς λόγοις ‚für die Ware, die sie zu Markt bringen, um sich für solchen Unterricht bezalen zu lassen'; unter Verweisung auf ἐν οἷς ἐμπορεύσονταί σε (LXX) als Uebersetzung von בְּמ סֹחֲרָיִךְ Ezech. 27, 21;

wo aber, falls die Lesart richtig und statt σε nicht σοι zu lesen ist, zwar mit ἐν οἷς die Ware bezeichnet ist, aber das Verbum in der Grundbedeutung von ἐμπορεύεσθαι zu jemand reisen, in Verkehr mit ihm treten, gebraucht ist. Noch weniger sind die Leser als der Markt zu betrachten, ‚wo jene Irrlehrer für ihr Wolleben profitiren wollen' (*Wiesg.*). Den Sinn bestimt *Huth.* richtig so: durch trügerische Reden von der christlichen Freiheit (vgl. v. 19) u. dgl. suchen sie andere zu bethören und von ihnen nach ihrem habsüchtigen Sinne Gewinn zu ziehen. — οἷς sie denen (*dat. incomm.*) das Gericht . . . nicht säumt. Wie in v. 1 an die Beschreibung der verderblichen Wirksamkeit der Lügenlehrer sofort angefügt ist, daß sie damit sich selbst Verderben zuziehen, so wird hier nach der weiteren Darlegung des von ihnen ausgehenden Unheils nochmals hervorgehoben, daß das Gericht des Verderbens unausbleiblich über sie ergehen wird. τὸ κρίμα das Urteil Gottes über ihr Tun und Treiben d. i. das Strafgericht, welches im parallelen Gliede als ἀπώλεια Verderben, Untergang bestimt wird. ἔκπαλαι gehört nicht zu τὸ κρίμα sondern zu οὐκ ἀργεῖ ist nicht untätig, träge, feiert nicht; von altersher ist es in Tätigkeit, wie die schon an der alten Welt vollzogenen Strafgerichte (v. 4 ff.) lehren. Das zweite Glied sagt dasselbe noch deutlicher und dient zur Verstärkung des Gedankens: νυστάζειν schlummern, in figürlichem Sinne. — Zur Begründung dieses Gedankens fürt der Apostel v. 4—9 drei Beispiele von Strafgerichten Gottes aus der Schrift an.

V. 4—9 bilden eine längere Periode, indem der Nachsatz zu der v. 4 mit εἰ γάρ begonnenen Aufzälung der Strafgerichte erst in v. 9 folgt. Wie Gott der sündigenden Engel und der alten Welt nicht verschont und Sodom und Gomorrha eingeäschert hat, so weiß er auch die Gottlosen für den Tag des Gerichts zur Strafe zu behalten. Die drei Strafgerichte sind nach der Zeitfolge aufgefürt; anders in der Parallelstelle Judä v. 5—7, wo das Gericht über das Volk Israel an erster Stelle genant ist, dann das Gericht über die sündigenden Engel und das Gericht über Sodom und Gomorrha folgen, und das Gericht der Sintflut fehlt. — V. 4. „Denn wenn Gott Engel, welche gesündigt haben, nicht verschonte, sondern sie in Ketten der Finsternis in die Hölle stieß und zur Aufbehaltung für das Gericht übergab". — Worin das Sündigen der Engel bestand, gibt Petrus nicht an, Judas aber bestimt es dahin, daß sie τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν die ihnen eigene Herscherstellung nicht bewarten, sondern τὸ ἴδιον οἰκητήριον ihre eigene Behausung verließen. Dies verstehen die neueren Ausll. seit *Hofm.* (Weißag. u. Erfüll. 1 S. 50 ff.) meistens nach der im B. Henoch erwänten Sage, daß Engel auf die Erde herabkamen und mit Menschentöchtern Hurerei treibend Giganten oder Riesen erzeugten, und berufen sich hiefür auf Gen. 6, 1, wo von geschlechtlicher Vermischung der ἄγγελοι mit Menschentöchtern die Rede sein soll. Allein weder die LXX, wo Gen. 6, 1 υἱοὶ τοῦ θεοῦ (nicht ἄγγελοι) die ursprüngliche Lesart ist, noch die Aussage des Judasbriefes liefern stichhaltige Beweise dafür, daß Judas und Petrus an die Henochsage von fleischlicher Vermischung gefallener Engel mit

Menschentöchtern gedacht haben. Was Petrus und Judas über die Versündigung und Bestrafung der Engel sagen, ist aus dem A. T. geschöpft, wo zwar der Sündenfall der Engel nicht ausdrücklich berichtet, aber in der Lehre vom Satan und den bösen Engeln vorausgesezt, und in der Verkündigung des Gerichts über das Heer der Höhe in der Höhe d. h. der Geister des Himmels Jes. 24, 21. 22 mit den Worten: „sie werden versammelt, zumal gefangen ins Gefängnis und verschlossen im Kerker und nach vielen Tagen heimgesucht d. h. gestraft werden", die Bestrafung böser Engel so geschildert ist, daß Petrus und Judas, was sie über die Versündigung der Engel lehren, daraus entnehmen konten.[1] Das Weitere s. zu Jud. v. 6. — σειραῖς ζόφου[2] mit Banden der Finsternis d. h. nicht: Bande die in Finsternis bestehen (*Schott*), sondern Bande, welche der Finsternis angehören (*Huth.*), durch welche sie in Finsternis gebannt werden (*Hofm.*). ταρταρώσας ‚in den Tartarus versezt habend' ist prägnant mit σειραῖς ζ. verbunden, und nicht so zu verstehen, daß die Bindung oder Fesselung erst im Tartarus stattgefunden habe, sondern drükt nur aus, daß sie mit dem Hinabstoßen verbunden war. Denn σειραῖς ζ. ist mit ταρταρώσ., nicht mit παρέδωκεν (*Hofm.*, *Huth.*) zu verbinden; vgl. *de W.*, *Dietl.*, *Wiesg.* u. A. Das W. ταρταροῦν in den Tartarus versetzen oder verstoßen, komt außer hier weder im N. T. noch in der LXX weiter vor; auch τάρταρος nicht, welches nicht = ᾅδης hebr. שְׁאוֹל den Aufenthaltsort der Toten überhaupt bezeichnet, auch nicht synonym mit γέεννα Hölle als Strafort der Verdammten ist, sondern den vorläufigen Haftort, wo die Gottlosen bis zum Endgerichte gefangen gehalten werden, bezeichnet. In diesen Haftort hat Gott die gesündigt habenden Engel mit Banden der

1) Daß in Jes. 24, 21. 22 von einem dem Gericht über die Mächtigen der Erde entsprechenden Gerichte über die unsichtbare Welt die Rede ist, wird von *Oehler*, Theolog. des A. T. II S. 145 und *Delitzsch* zu Jesaj. anerkant; und die Erklärung des צְבָא הַמָּרוֹם von überirdischen Geistwesen gegenüber der Deutung des Ausdrucks von Hohen oder Mächtigen der Erde, oder von den Gestirnen, überzeugend nachgewiesen. *Oehler* zieht daraus den Schluß: ‚Es ist also bereits im A. Test. die im N. Test. weiter ausgebildete Lehre enthalten, daß die Fürungen und Gerichte Gottes auf Erden in engem Zusammenhange stehen mit den entsprechenden Vorgängen in der höheren Geisterwelt'. *Delitzsch* bemerkt: ‚In (Jes. 24) v. 22ª wird die vorläufige Strafe sowol der engelischen als der menschlichen Fürsten ausgesprochen. — — Wie das zu verstehen, zeigen 2 Petr. 2, 4. Judä v. 6 mit den Parallelen im B. Henoch (XVIII, 14—16 vgl. X, 12) und der Jubiläen (c. V). Es ist der Abgrund des Hades gemeint, wo sie in Bande der Finsternis geschlagen εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας aufbewart werden'.

2) Statt der *rec.* σειραῖς ζόφου (nach *KLP al.*), haben *Lchm.*, *Tisch. 8* u. *Gebh.* σιροῖς ζόφου aus *ABC* aufgenommen, das wenn ursprünglich nur eine Nebenform für σειραῖς ζ. sein kann, da σιρός die Grube zum Aufbewaren von Getraide, nicht paßt. Warscheinlich ist σιροῖς nur Schreibfehler für σειραῖς, wie die eigentümliche Lesart σειροῖς ζόφοις in ℵ und *A*. — Der *rec.* τετηρημένους (in Minusk., *Oecum.*, *Theophyl.*) hat schon *Griesbach* aus *BC**KLP* τηρουμένους vorgezogen. Das von *Lchm.* statt dessen aufgenommene κολαζομένους τηρεῖν in ℵ*A* ist offenbar aus v. 9 geflossen.

Finsternis verstoßen und hingegeben, um sie εἰς κρίσιν für das Endgericht zu bewaren. Das Partic. τηρουμένους steht prädicativ, einen Zustand ausdrückend, der nicht erst durch das Hauptverbum herbeigefürt wird, sondern schon stattfindet, wörtl. ‚als aufbehalten werdende' vgl. *Winer* S. 324.

V. 5. „Und der alten Welt nicht verschonte, sondern selbstacht Noah, den Verkündiger der Gerechtigkeit behütete, als er die Sintflut über die Welt der Gottlosen herbeifürte". — κόσμος ἀρχαῖος ist die vorsintflutliche Welt. In diesem und dem folgenden Beispiele verbindet der Apostel mit dem Gericht über die Gottlosen die Errettung der Frommen. ἀλλὰ — ἐφύλαξεν sondern — bewachte d. h. bewarte vor dem Untergang. ὄγδοον ‚selbacht' (*Luth.*) d. h. als achten neben sieben anderen, gehört nur zu Νῶε, nicht auch zu δικαιοσύνης κήρυκα, so daß Noah der achte Prediger der Gerechtigkeit genant würde, vgl. *Winer* S. 234. — Die Achtzal der Geretteten wird hervorgehoben als eine sehr geringe Zal gegenüber der Welt der in der Sintflut umgekommenen Gottlosen, vgl. 1 Petr. 3, 20. κόσμος ist die Welt als Stätte der gottlosen Menschheit. δικαιοσύνης κήρυξ Verkündiger, Herold der Gerechtigkeit, d. i. der Rechtbeschaffenheit, die Gott fordert, das gläubige und fromme Verhalten zu Gott; nicht gleich κατὰ πίστιν δικαιοσ. Glaubensgerechtigkeit, Gerechtfertigtsein, Hebr. 11, 7. Im A. T. wird Noah nur אִישׁ צַדִּיק genant Gen. 6, 9 und seine צְדָקָה Ez. 14, 14 erwänt. Verkündiger der Gerechtigkeit, wie Petrus ihn nent, wurde Noah durch Tat und Wort, durch die Zurüstung der Arche und das Zeugnis, das er mit diesem Bau vor seinen Zeitgenossen ablegte. Dies konte Petrus aus Gen. 6 entnehmen, one der Ausdeutung und Ausmalung der biblischen Ueberlieferung, die ihn zum Bußprediger macht, bei *Joseph. Antt. I, 3, 1,* im Henochbuche und den Sibyllin. Orakeln I, 164 in *Fabricii Cod. pseudepig. V. T. I, 299 ff.* zu bedürfen. Ueber die Form ἐπάξας Aor. I s. *Winer* §. 15. S. 78. — Aus dem Anschlusse dieses zweiten Strafgerichts an das erste v. 4 durch καί läßt sich ebenso wenig wie aus der Wiederholung des οὐκ ἐφείσατο (v. 5 vgl. mit v. 4) ein geschichtlicher Zusammenhang dieser beiden Gerichte folgern, und damit die Annahme, daß ‚das Gericht der Flut, welches das damalige Geschlecht der Menschen von der Erdoberfläche wegtilgte, auch das Gericht über die Geister gewesen, welche in die Sünde und das Geschick desselben sich verflochten hatten' (*Hofm.*), nicht begründen. Auch das Gericht über Sodom v. 6 ist mit καί an das vorhergehende angeknüpft, und bei beiden ist außer der Bestrafung der Gottlosen die Rettung der Frommen hervorgehoben, obschon beide Gerichte in verschiedenen Zeiten ergangen waren. Ganz nichtig sind auch die Gründe, mit welchen *Dietl.* u. *Schott* die Zusammenfassung des in v. 4 Berichteten mit den in v. 5 Erzälten zu *einem* Vorgange erweisen wolten, wie schon *Brckn.* u. *Huth.* gezeigt haben.

V. 6—8. „Und die Städte Sodom und Gomorrha einäschernd zur Zerstörung verurteilte, ein Vorbild solcher die gottlos leben werden aufstellend, (v. 7) und den gerechten Lot, der von dem Wandel der

Ruchlosen in Ausschweifungen zu leiden hatte, errettete; (v. 8) denn mit Sehen und Hören fand der Gerechte, unter ihnen wonend, Tag für Tag seine gerechte Seele durch die gottlosen Werke gequält". — Mit καί wird das Gericht über Sodom und Gomorrha an die vorhergenanten Gerichte angeschlossen, so daß v. 6 wie v. 5 noch von εἰ v. 4 abhängt. Wie bei dem Gerichte der Sintflut die Versündigung als aus dem A. T. bekant nur nebenbei in κόσμῳ ἀσεβῶν angedeutet ist, so auch bei Sodom nur in μελλόντων ἀσεβεῖν. Durch τεφρώσας einäschernd, zu Asche verbrennend, wird der Untergang dieser Städte angegeben, und durch καταστροφῇ κατέκρινεν ihr Untergang als ein von Gott über sie verhängtes Gericht bezeichnet. καταστροφή ist das LXXwort für מַהְפֵּכָה Gen. 19, 29, die constante Bezeichnung der Vernichtung dieser Städte, vgl. Deut. 29, 22. Jes. 1, 9. 13, 19 u. a. Der *dat.* καταστροφῇ ist Dativ der Beziehung, wie bei κατακρίνειν θανάτῳ Mtth. 20, 18. Das κατέκρινεν schließt nicht die Bestrafung, die Ausfürung des Verdammungsurteils mit in sich (*Huth.*), sondern die Ausfürung ist in τεφρώσας ausgesprochen. — Diese καταστροφή hat ‚Gott zu einem, wie das Perf. τεθεικώς besagt, bleibenden Vorbilde (ὑπόδειγμα wie Jak. 5, 10. Hebr. 4, 11) solcher gemacht, die nachmals gottlos leben werden' (*Hofm.*). So wird sie schon von Mose und den Propheten betrachtet, vgl. Deut. 29, 23. Jes. 13, 19. Jer. 49, 18. 50, 40. Am. 4, 11. Obgleich nun in Jes. 13 u. Jer. 50 Babel Symbol des Weltreichs und nach Apok. 18 u. 19 der antichristlichen Weltmacht ist, so ist doch der Gedanke: ‚daß das Gericht des Feuers am Anfang der neuen Welt ein Abbild des ihrer wartenden Endgerichts 3, 7. 10' sei (*Wiesg.*), weder in den Worten unsers V. noch in 3, 7. 10 indicirt. Mag auch Petrus hiebei schon den Untergang der Welt durch Feuer und das weltverzehrende Feuer, das die Gottlosen beim Endgerichte ergreifen und dem ewigen Tode überliefern wird, im Sinne gehabt haben, so läßt sich doch daraus schwerlich mit *Hofm.* folgern, daß er um dieser Vorbildlichkeit willen neben dem Gerichte, welches als Gericht über eine ganze Welt Vorspiel des zukünftigen ist, des über Sodom und Gomorrha ergangenen gedenke. Aus dem ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν erhellt nur soviel klar, daß er das über Sodom ergangene Gericht als ein warnendes Vorbild nicht blos für die dermaligen Lügenlehrer, sondern für alle Gottlosen, von welchen in der Zukunft bis zum Endgerichte die Frommen zu leiden haben werden, hinstelt. Gleicherweise bezieht sich die Vorbildlichkeit von dem, was er über die Rettung des gerechten Lots sagt, auf alle Frommen bis zum Endgerichte. — Was Lot von den Gottlosen zu leiden hatte, fürt Petrus in v. 7 u. 8 weiter aus, um die Gläubigen für die Zeiten schweren Drucks vonseiten der Gottlosen zu stärken. καταπονεῖν eig. durch Arbeit ermüden, entkräften, in Act. 7, 24 von der Bedrückung der Israeliten in Aegypten durch schweren Frondienst gebraucht, hier nach der Erläuterung in v. 8 von der Qual, welche der Seele bereitet wird. — ὑπὸ τῆς ἀναστροφῆς gehört zu καταπονούμενον gequält von dem im Ausschweifungen sich ergehenden Wandel der Unbändigen. Zur Sache vgl. Gen. 19, 4 ff. u. Ezech. 16, 49 f. ἄθεσμοι

hier und 3, 17 Unbändige, Ruchlose, *homines nefarii qui nec jus nec fas curant* (*Gerh.*). Das Wort ist synonym mit ἀθέμιτος 1 Petr. 4, 3. — ἀσέλγειαι wie v. 2.

In v. 8 erläutert der Apostel das καταπονούμενον. Das Sehen und Hören der zügellosen Schwelgerei der Einwoner Sodoms machte dem gerechten Lot das Wonen unter ihnen zur Seelenqual. Das unsittliche Treiben, das er Tag für Tag sah und hörte, ging ihm zu Herzen, daß seine Seele darunter zu leiden hatte. ,So ziemt es den Gerechten und solche Pein werden sie auszustehen haben, wenn sie in der lezten Zeit unter einem zuchtlosen Geschlechte leben' (*Hofm.*). Um den Gedanken: welche Pein das Sehen und Hören des ruchlosen Treibens der Sodomiter der gerechten Seele Lots bereitete, scharf auszudrücken, wälte Petrus die active Wendung: ὁ δίκαιος — ψυχὴν δικαίαν — ἐβασάνιζεν ,der Gerechte quälte seine gerechte Seele mit gottlosen Werken, die er Tag für Tag sah und hörte', womit die Qual als eine durch den Anblick des Sündenlebens der Sodomiter erregte Betätigung der gerechten Seele bezeichnet wird (*Dietl.*, *Huth.*).

V. 9. „So weiß der Herr die Gottseligen aus Versuchungen zu erretten, die Ungerechten aber für den Tag des Gerichts in Züchtigung zu behalten". — Sachlich bringt dieser V. den Nachsatz zu dem mit εἰ γὰρ ὁ θεὸς κτλ. v. 4 eingefürten Vordersatze; formell aber ist er nur lose so angereiht, daß zuvörderst die bei den Gerichten der Sintflut und Sodoms erwänte Rettung der Frommen, und dann erst die Bestrafung der Gottlosen aus jenen Beispielen gefolgert ist. οἶδεν κύριος es weiß, versteht der Herr zu retten und zu bestrafen. Das Wissen ist als eine in jenen Strafgerichten sich tatsächlich manifestirende Eigenschaft Gottes gedacht. εὐσεβεῖς Fromme wie Noah und Lot. πειρασμοί Leidensanfechtungen, wie 1 Petr. 1, 6. ἀδίκους Ungerechte wie die Gottlosen zu Lots und Noahs Zeit und die sündigen Engel, die im Tartarus für das Gericht behalten werden. Das Partic. κολαζομένους ist nicht in ὥστε κολάζεσθαι aufzulösen (*Beng. excruciandos, de W.* u. A.), sondern prädicativ zu fassen wie τηρουμένους v. 4: als gezüchtigt werdende. Dies ergiebt sich deutlich aus dem über die sündigen Engel Gesagten, und entspricht dem, was Petrus im 1. Br. 3, 19 über die in der Sintflut Umgekommenen gesagt hat, daß sie als πνεύματα sich ἐν φυλακῇ befinden, der leibliche Tod sie also nicht dem Endgericht entzogen hat.

V. 10—16. **Charakterisirung der Lügenlehrer nach ihrem Lasterleben.** — V. 10. „Allermeist aber die, welche nach dem Fleische in Lust nach Befleckung wandeln und Herschaft verachten. Freche, vermessene Menschen erzittern sie nicht, Majestäten zu lästern; V. 11. wo doch Engel, an Stärke und Macht überlegen, gegen dieselben vor dem Herrn kein lästerndes Urteil fällen". — Die Schilderung ist so eng an v. 9 angeschlossen, daß aus diesem V. das Verbum zu ergänzen ist: Allermeist aber weiß Gott für das Gericht zu behalten die nach dem Fleische Wandelnden. Πορεύεσθαι ὀπίσω σαρκός ist nach πορεύεσθαι ὀπίσω τοῦ θεοῦ (1 Kön. 14, 8) oder πορ. ὀπίσω Βεελφεγώρ Deut. 5, 3

LXX gebildet. Dem Fleisch nachwandeln d. h. Fleisch zum Götzen machen, dem man nachgeht. — ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ nicht: in unreiner Lust (*Luth.*), oder unreiner und schmutziger Begierde (*Hofm.* u. A.), sondern: in Begierde, die auf Befleckung gerichtet ist, Befleckung nach sich zieht (*de W.*, *Brckn.*, *Wiesg.*, *Schott*, *Huth.*), oder: Gier nach greulicher Unzucht. μιασμός ist ἁπ. λεγ. *pollutio.* Das Fleisch ist der Götze, dem sie mit Begier nach Befleckung nachgehen. Als zweites fügt Petrus κυριότητος καταφρονεῖν hinzu. Wie καταφρονεῖν das Widerspiel von πορεύεσθαι ὀπίσω bildet, so κυριότης den Gegensatz von σάρξ, und aus diesem Gegensatz ist das Abstractum κυριότητος zu erklären. Der Plur. κυριότητες bezeichnet Eph. 1, 21. Kol. 1, 16 überirdische Geistwesen, welchen κυριότης eignet. Das Abstractum κυριότης (one Artikel) statt des Concretum κύριος (nicht ὁ κύριος) oder κύριοι ist gewält, um alle Geistwesen, denen im Himmel und auf Erden Herschaft eignet, einheitlich zusammenzufassen, so daß unter κυριότητος nicht blos die höhere Geisterwelt, sondern auch der erhöhte Christus als δεσπότης (v. 1) mitbegriffen ist. Damit sind diese Wollüstlinge als Leute bezeichnet, die außer dem Fleische, dem sie frönen, niemand im Himmel und auf Erden als Herrn, der über sie zu gebieten habe, anerkennen.

Mit τολμηταὶ κτλ. begint erst die Schilderung des Treibens der Lügenlehrer; der vorhergehende Satz gehört noch zu v. 9, von dem er abhängt. Τολμηταί kühn, verwegen, frech. *Luther* übersezt: ‚thürstig' d. h. kühn, von der Wurzel *tarr* Althochd. gaturstig, s. *Pischon,* Erkl. der hauptsächl. veralteten deutschen Wörter in Luthers Bibelübersetzung. Berl. 1844. S. 7. — αὐθάδεις nur noch Tit. 1, 7 (aus αὐτος u. ἥδομαι geb.), selbstgefällig, selbstsüchtig, anmaßend, rücksichtslos. Die beiden Worte sind substantivisch gebraucht, und nicht als affectvoller Ausruf (*Schott*) zu fassen, auch nicht als loses Subject an οὐ τρέμουσι sich anschließend (*Huth.*), sondern vorausgestelte Apposition zu dem in τρέμουσιν enthaltenen Subjecte (*Hofm.*). Gemeint sind die, welche dem Fleische nachgehen und Herschaft verachten. Diese charakterisirt Petrus als freche, verwegene Menschen, welche Majestäten lästern. δόξαι Herrlichkeiten bez. überweltliche Geistwesen und unterscheidet sich von κυριότητες Eph. 1, 21. Kol. 1, 16 nur so, daß es diese Geistwesen nicht nach ihrer Herscherstellung, sondern nach ihrer überirdischen, an der δόξα τοῦ θεοῦ teilhabenden Würde bezeichnet. Die Beschränkung des Wortes auf böse Geister ist ebenso unbegründet wie die Beziehung auf irdische Obrigkeiten und Machthaber, und läßt sich aus v. 11 nicht erhärten. Durch das *relat.* ὅπου wird die Gleichheit des Verhältnisses der beiden Sätze ausgedrükt, das in v. 11 f. genante Factum als ein dem in v. 10 erwänten änlicher Fall bezeichnet. Es steht also in Verbindung mit κατ' αὐτῶν nicht statt des Relativpronomens καθ' ὧν, sondern drükt den Sinn aus: jene Menschen lästern da, wo Engel nicht ein lästerliches Urteil fällen. ἄγγελοι himmlische Geister, ἰσχύϊ κ. δυνάμει μείζονες *sc.* ὄντες mehr Kraft und Macht als jene vermessenen Menschen besitzend. φέρειν κρίσιν ein Urteil fällen;

βλάσφημον lästerlich, Lästerung enthaltend. κατ' αὐτῶν d. i. gegen die δόξας.[1] Für den Sinn ist noch παρὰ κυρίῳ zu beachten, das zwar, weil in *A*, etlichen Minusk. u. Verss. fehlend, von *Griesb.* u. *Lchm.* weggelassen worden, aber durch ℵ*BCKLP alii longe plurimi* als urspünglich bezeugt wird, da es aus Jud. v. 8 f., wo ihn nichts entspricht, nicht hereingekommen sein kann. ‚Bei dem Herrn' hat nicht den Sinn: bei Gott als Richter, aus Scheu vor ihm (*Beng.*); denn die Worte gehören dem an was verneint wird und erklären nicht, warum das nicht geschieht was verneint wird' (*Hofm.* und zustimmend *Huth.*). Hiernach ist ‚die Vorstellung die, daß Engel vor Gott erscheinen und vor seinem Thron von dem sagen, was arge Geister in der Welt tun' (*Hofm.*). Diese Vorstellung ist schriftgemäß. Sie tritt uns nicht nur in der Scene Hiob 1, 6. 2, 1 und in der Vision des Propheten Micha 1 Kön. 22, 19 entgegen, sondern ergibt sich auch aus dem Namen ἄγγελοι *Boten* Gottes und aus dem, was die Schrift über der Engel Geschäft und Dienst erzält. Demnach haben wir auch das Factum, auf welches Petrus bezug nimt, (mit *Hofm.*, *Schott* u. *Steinf.*) in der Schrift zu suchen, nämlich in der Vision Zach. 3, 1 f., in welcher der Hohepriester Josua vor dem Engel des Herrn steht und der Satan zu seiner Rechten, ihn anzufeinden, und der Engel des Herrn diesem zuruft: ‚Jahve schelte dich, Satan, Jahve schelte dich, der Jerusalem erwält hat', also über Satans Vorhaben nicht selbst ein lästerliches Urteil fällt, sondern das Urteil Gotte anheimgibt. Die übrigen neueren Ausll. meinen zwar, daß Petrus wie Judas aus einer apokryphischen Quelle geschöpft habe, aber diese Meinung hat auch — bei Voraussetzung der Priorität des Judasbriefs keinen stichhaltigen Grund, da die Sage von dem Streite Michaels mit dem Satan über den Leichnam Mose's (Jud. v. 9) selbst aus Zach. 3, 2 geflossen ist, wie die Worte ἐπιτιμήσαι σοι κύριος (Jud.) vgl. mit ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοὶ διάβολε (Zach.) unverkennbar zeigen, und überhaupt alle apokryphischen Sagen in den jüdischen Pseudepigraphen, im Talmud und bei späteren Rabbinen entweder aus traditioneller Deutung der alttestamentlichen Geschichte geflossen, oder, wie die aus heidnischen Ideen und Mythen geflossenen, erst durch Anknüpfung an alttestamentliche Worte in den jüdischen Volksglauben eingebürgert worden sind.

Wenn nun auch bei κατ' αὐτῶν an arge Geister und speziell an den Satan zu denken ist, so folgt daraus doch nicht, daß δόξαι die dem δόξα fremde Bedeutung böser Geister habe, sondern nur, daß unter die als δόξαι bezeichneten Geister auch sündige Geistwesen subsumirt werden können. Der Name δόξα komt den Satan und den von Gott abgefallenen Engeln nicht als bösen Geistern zu, sondern bezeichnet sie als

1) *Luther* in der Uebersetzung: ‚So doch die Engel nicht ertragen das lästerliche Gericht wider sich vom Herrn', folgt dem Texte der Vulg.: *ubi angeli non portant adversum se execrabile judicium*, in welcher φέρειν mit *portare* übersezt, κατ' αὐτῶν reflexiv gefaßt und auf ἄγγελοι statt auf δόξας bezogen ist.

Wesen, die vermöge ihrer vom Schöpfer empfangenen Würdestellung im Reiche der Geister an der göttlichen δόξα participiren und dieser Würde trotz ihrer Auflehnung wider Gott erst mit ihrer schließlichen Verdammung und Verstoßung in die Hölle entkleidet werden, bis dahin aber oder solange sie zu den ἀρχαί, ἐξουσίαι und κοσμοκράτορες ἐν τοῖς ἐπουρανίοις gehören (Eph. 6, 12), als ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου noch im Besitze gottähnlicher δόξα sind, auch δόξαι genant werden können. Wie Paulus in der angef. Stelle nur ihre Herscherstellung hervorhebt und von ihrer Feindschaft wider Gott absieht, so haben auch Petrus und Judas mit der Bezeichnung δόξαι nur die als himmlischen Geistern ihnen zustehende Würde geltend gemacht, um die Frechheit der Irrlehrer, mit der diese jede κυριότης verachten, ins Licht zu stellen, und zum Beleg hiefür auf ein Factum hingewiesen, in welchem selbst Engel die als himmlische Geister über Menschen weit erhaben sind, kein lästerndes Urteil über die höhere Geisterwelt gefällt haben.

V. 12. „Diese aber, wie unvernünftige Thiere von Natur dazu geboren, gefangen und vernichtet zu werden, lästernd was sie nicht kennen, werden in ihrer Verderbtheit auch verderben; V. 13ª. den Lohn der Ungerechtigkeit davon tragend". — Der Vermessenheit, mit welcher die Irrlehrer alle Hoheit misachten, stelt der Apostel das Verderben, dem sie erliegen werden, gegenüber, und zwar so, daß er sie im Gegensatz gegen die Majestäten, die sie verlästern, mit unvernünftigen Thieren vergleicht, deren Geschick sie teilen werden. οὗτοι δέ diese *aber*, im Gegensatz zu ἄγγελοι. Das Verbum hiezu ist φθαρήσονται. Daß sie diesem Geschick verfallen, wird in zwei Participialsätzen, welche an das Subject οὗτοι angeknüpft dem Prädicate voraufgehen, erläutert. In ihrer Vermessenheit sind sie wie ἄλογα ζῶα unvernünftige Thiere, die ihrer Natur nach zu ἅλωσις *cet.* bestimt sind. φυσικά kann, gleichviel ob seine Stellung vor oder hinter γεγεννημένα die ursprüngliche ist, nur nähere Bestimmung des γεγενν. sein, geboren physisch d. h. der Natur angehörend, nach ihrer Naturbeschaffenheit, nicht als zweites Prädicat zu γεγενν. zugesezt sein in der Bedeutung: von Natur hiefür bestimt (*Hofm.*), weil φυσικός diese Bedeutung nicht hat, sondern nur natürlich oder naturgemäß bedeutet. εἰς ἅλωσιν κ. φθοράν zum Fangen und Verderben, kann nicht activ gefaßt werden: ‚als die da fangen und würgen', sondern nur passiv: gefangen und vertilgt (nicht verzehrt oder verbraucht) zu werden; vgl. für die Unterscheidung von Vernichtung und Verbrauch πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει Kol. 2, 22. — Der folgende Participialsatz ἐν οἷς ἀγν. βλασφημοῦντες erklärt, wie sie sich als ἄλογα ζῶα zeigen, wird aber verschieden gefaßt, da ἐν οἷς sowol in ἐν τούτοις ἃ ἀγνοοῦσιν βλασφ., als auch in ταῦτα ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφ. aufgelöst werden kann; vgl. *Winer* S. 583, der sich für die erste Auflösung entschieden hat, ebenso *Buttmann* Gr. S. 128, *Wiesg.*, *Huth.* u. A., obwol *Huth.* richtig bemerkt, daß der Sinn bei beiden Constructionen wesentlich derselbe bleibt. Das ihnen Unbekante, worauf ihr Lästern sich bezieht, sind nach v. 10 u. Jud. v. 8 u. 10 die δόξαι. Dieser unvernünftigen Lästerung wegen wird ihnen widerfaren

was in den Worten: ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται ausgesprochen ist. ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν verstehen *de W.*, *Brckn.*, *Fronm.*, *Steinf.* von dem sittlichen Verderben der Libertiner. Dagegen wendet *Huth.* ein: ‚mit Unrecht, da das Wort hier dieselbe Bedeutung haben muß, wie vorher; dann aber geht αὐτῶν nicht auf die Libertiner, sondern auf die vorhergehenden ζῶα, wobei sich καί aus der Vergleichung mit diesen erklärt'. Allein der Beziehung des ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν auf das physische Verderben d. h. das Vernichtetwerden der Thiere läßt sich nur mittelst der Deutung dieser Worte: ‚die φθορά erleiden gleichwie jene' (*Huth.*), ein erträglicher Sinn abgewinnen, d. h. wenn man dem ἐν die Bed. ‚gleichwie' oder ‚änlich wie' aufdringt. Dazu nötigt aber weder das W. φθορά noch der Umstand, daß das vorhergehende εἰς φθοράν die Vernichtung der Thiere ausdrükt. Wenn nämlich auch φθορά, von 1, 4 und unserem Verse abgesehen, sonst im N. T. nur in der physischen Bedeutung Vergehen, Verwesung vorkomt, so wird doch φθείρειν nicht nur vom physischen, sondern auch vom ethischen Verderben gebraucht, nicht nur 1 Kor. 15, 33 und φθείρεσθαι 2 Kor. 11, 3. Eph. 4, 22, sondern auch — womit zugleich das zweite Bedenken erledigt wird — in dem Spruche: ‚wenn jemand den Tempel Gottes d. i. die christliche Gemeinde verdirbt (φθείρει), den wird Gott verderben (φθερεῖ) 1 Kor. 3, 17, steht φθείρειν im Vordersatze in ethischer, im Nachsatz in physischer Bedeutung. Warum solte denn nicht auch Petrus das Wort φθορά kurz hintereinander in ethischem und physischem Sinne haben brauchen können, und daraus das καί vor φθαρήσεται sich erklären lassen?

Die ethische Auffassung des ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν bestreitet auch *Hofm.* und gelangt, indem er ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν dem ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες coordinirt, als näher bestimmende und erklärende Apposition des ἐν οἷς = ἐν τούτοις ἅ — βλασφ. und φθορά activisch in der Bed. Misbrauch und Verbrauch nimt, zu folgender Erklärung des Verses: ‚Jene Vermessenen gleichen den Thieren, die man fängt, um sie zu töten und zu verbrauchen, darin, daß sie in dem was sie miskennen ihren Untergang finden, sofern die Thiere das, was zur Lockspeise dient, in ihrer Unvernunft für einen Gegenstand des Genusses ansehen, und indem sie begierig danach greifen, dem zur Beute werden der sie fängt. Aber wenn die Thiere diesem Geschicke verfallen, weil sie der Vernunft entbehren, und einem Geschicke verfallen, das ihre Bestimmung ist, so geschieht jenen Vermessenen ein Gleiches mit dem, was sie dafür erkennen solten, daß es ihnen zum Verderben gedeihe, und sie verschulden ihr Geschick, welches das Widerspiel menschlicher Bestimmung ist, durch ihre in Lästerung sich äußernde Miskennung desselben. Indem sie das, was sinnlicher Natur ist, für nichts Besseres ansehen, als daß es ihnen gegeben sei, ihre Lust daran zu frönen, und nicht anders davon urteilen, als daß es mit Gott nichts gemein habe noch Gott mit ihm, daher auch, was man damit tut, keine Sünde sei, greifen sie darnach als nach einem Gegenstande wollüstigen Genusses und fallen damit, eben indem sie es misbrauchen und verbrauchen, dem

eigenen Verderben anheim' (S. 67). Dagegen kann ich aber weder die Einwände gegen die ethische Auffassung des φθορᾷ αὐτῶν für stichhaltig, noch die Erklärung *Hofm.*'s für begründet erachten. Die Behauptung: ,von sittlicher Verderbtheit wird φθορά nie gebraucht' ist irrig und wird, von 1, 4 abgesehen, durch εὕρεσις αὐτῶν (*sc.* τῶν εἰδώλων) φθορὰ ζωῆς (*Sapient. 14, 12*) und die bei *Passow s. v.* aus *Plutarch Moral.* angef. Stellen widerlegt. Ferner läßt sich nicht absehen, warum ein (physisches) Verderben der Vermessenen in ihrer sittlichen Verderbtheit sich nicht mit dem Verderben der Thiere vergleichen lasse, weil den Thieren damit nur widerfärt, wozu sie von Natur geartet sind. Das ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν aber kann *Hofm.* nur so als erklärende Apposition des ἐν τούτοις ἃ ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες fassen, daß er dem W. φθορά die active Bed. Misbrauch, Verbrauch, Verzehrung — one sprachliche Begründung beilegt und in der Paraphrase: ,jene Vermessenen gleichen den Thieren darin, daß sie in dem was sie miskennen ihren Untergang finden, das βλασφημοῦντες wegläßt, weil der Wortlaut: die Vermessenen werden im Lästern dessen, was sie miskennen, nämlich im Misbrauche dieser Dinge, untergehen, keinen Sinn gibt, da weder der Misbrauch der Dinge, die man miskent, füglich ein Lästern dieser Dinge genant werden, noch auch in dem Verbrauchen durch Genuß das Lästern bestehen kann, selbst wenn φθορά die active Bedeutung Misbrauch, Verbrauch hätte.

Der erste Satz des 13. V. κομιούμενοι μισθ. ἀδικ. schließt sich erklärend an φθαρήσονται an. Mit dem Untergange tragen sie den Lohn der Ungerechtigkeit davon. Die Variante ἀδικούμενοι in א*BP gibt keinen passenden Sinn; denn ,Schlimmes geschieht ihnen für Schlimmes' (*Hofm.*), kann der Satz nicht besagen, weil ἀδίκια in Vergleich mit ἀδίκους v. 9 Ungerechtigkeit bedeutet, und dieser Begriff, falls ἀδικούμενοι zu lesen wäre, den contextwidrigen Gedanken: ungerecht behandelt zum Lohn für Ungerechtigkeit, ergeben würde.

In v. 13ᵇ u. 14 wird das Lasterleben dieser Menschen nach der Seite des ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορεύεσθαι (v. 10) weiter ausgefürt, und zwar in lauter Participialsätzen, um ihr Wesen und Treiben als ihnen eignende Attribute zu charakterisiren. — V. 13ᵇ. „Für Ergötzen die Schwelgerei am Tage haltend, Schmutz- und Schandflecken, schwelgend in ihren Trügereien, mit euch schmausend, V. 14. Augen habend voll Ehebruchs und ungestillt von Sünde; unbefestigte Seelen ködernd, in Habsucht geübtes Herz habend, Kinder des Fluches". — Diese Schilderung läßt sich nicht als Ausfürung der ἀδικία dieser Menschen an das Vorhergehende anknüpfen. Sie hebt neu an und erhält in v. 15 u. 16 einen Abschluß, so wie die mit τολμηταὶ αὐθάδεις v. 10 begonnene Schilderung der Vermessenheit dieser Leute mit v. 12 u. 13ᵃ zum Abschluß gelangt ist. Hier (v. 13ᵇ—16) werden sie nach ihrem üppigen Wolleben, ihrem unzüchtigen Wesen und ihrer Habsucht geschildert. τρυφή Ueppigkeit, Schwelgerei im Essen und Trinken, in Mahlzeiten und Gastgelagen; vgl. Luk. 7, 25. Die adverbiale Näher-

bestimmung ἐν ἡμέρᾳ wird verschieden gedeutet. Gegen den Sprachgebrauch ist die Erkärung Tag für Tag = καθ᾽ ἡμέραν (*Oecum.*). Auch *praesentis vitae tempus* im Gegensatz gegen die Zukunft (*Gerh.*, *de W.*, *Brckn.*, *Wiesg.*, *Schott*, *Huth.* und schon *Luther* in der Uebersetzung: ‚das zeitliche Wolleben') kann ἐν ἡμέρᾳ one Artikel nicht bedeuten. Es bleibt nur übrig, ἐν ἡμέρᾳ am Tag als Gegensatz zur Nacht zu fassen und den Satz mit *Morus*, *Fronm.*, *Hofm.* zu erklären: ‚daß sie den Tag, der zur Arbeit bestimt ist, mit Schwelgen hinzubringen für Vergnügen achten'. Den Tag über vom Morgen an schwelgen, galt bei den Israeliten wie bei den Römern als Schlemmerei; vgl. das Wehe über die, welche vom Morgen an dem Getränk nachlaufen Jes. 5. 11 u. Pred. Sal. 10, 16 f. und in betreff der Römer *Gesen.* zu Jes. 5, 11. Diese Erklärung wird durch den Einwand: ‚daß nicht einzusehen sei, warum sie die τρυφή in der Nacht nicht für Lust erachten solten' (*Huth.*), nicht zweifelhaft gemacht, weil diese Consequenz nicht in den Worten liegt. — σπῖλοι Schmutzflecken, vgl. Eph. 5, 27. μῶμοι von μῶμος Tadel, Schande, auf Menschen übertragen: Schandflecken. Die beiden Worte sind nicht mit dem folgenden ἐντρυφῶντες zu verbinden, sondern selbständig wie τολμηταὶ αὐθάδεις v. 10 und κατάρας τέκνα v. 14 zu fassen. So werden die Schwelger genant, nicht sofern sie die Reinheit der Gemeinde beschmutzen, ihr zu ihrer Schmach anhängen (*Hofm.*), sondern weil ihnen selbst beides, sowol der Schmutz als auch die Schande anhängt (*Huth.*). — ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν schwelgend in ihren Trügereien, wird durch συνευωχ. ὑμῖν näher bestimt: indem sie mit euch schmausen. Da ἐντρυφᾶν τινὶ oder ἔν τινι in etwas schwelgen bedeutet, so sind ἀπάται αὐτῶν [1] die Dinge, in welchen sie schwelgen. ἀπάται sind nach v. 3 erdichtete Reden von christlicher Freiheit (v. 19), mit welchen sie andere bethören, um von ihnen Vorteil zu ziehen (*Wiesg.*, *Fronm. Huth.* u. A.). In solchen Trugreden schwelgen sie, wärend sie mit euch schmausen d. h. bei den Gastmählern ergehen sie sich weidlich in solchen erdichteten Reden, um sich als gerne gesehene Gäste zu zeigen, denen man Gastmähler ausrichtet. In dem συνευωχ. ὑμῖν mit euch, den Lesern des Briefs, schmausend liegt nicht, daß die Geschilderten schon dermalen in den Gemeinden, an welche Petrus seinen Brief schikt, ihr Unwesen trieben,

1) Die Ursprünglichkeit der Lesart ἀπάταις ist nicht nur durch ℵ**CKLP al.* ausreichend bezeugt, sondern wird gegenüber der Variante ἀγάπαις in *A*[c]*B. Vulg.* auch durch αὐτῶν geschüzt, da dieses αὐτῶν zu ἀγάπαις durchaus nicht paßt, daher auch in der Vulg. weggelassen ist. Dazu komt, daß sich für Aenderung des ἀγάπαις in ἀπάταις kein Grund ersehen läßt, wärend die Vergleichung mit Jud. v. 12 leicht zur Aenderung des ἀπάταις in ἀγάπαις Anlaß geben konte. — Der Uebersetzung *Luther*'s: ‚Diese Unfleter brassen von eurem Almosen' liegt *affluentes in conviviis* der Vulg. zu Grunde, indem *Luth.* ἀγάπαι durch Almosen frei verdeutscht und aus dem ὑμῖν hinter συνευωχ. das ‚euer = ὑμῶν) zugesezt hat. Auch das ‚brassen mit euerem' ist eine freie Verdeutschung des συνευωχ. ὑμῖν, die zwar den Sinn verdeutlicht, aber dem Wortlaute nicht entspricht.

wie *Weiß,* Theol. Stud. u. Krit. 1866. S. 279 meint; denn ὑμῖν ist nicht auf die ersten Empfänger des Briefs zu beschränken, sondern bezieht sich auf alle, für welche der Brief bestimt war, um ihnen nach den Tode des Apostels zur Befestigung in der erkanten Warheit zu dienen.

Mit ὀφθαλμοὺς ἔχοντες v. 14 geht der Apostel zur Zeichnung des Charakters dieser Leute über, zuerst nach seiner Kundgebung oder äußeren Erscheinung, sodann von καρδίαν an nach seiner inneren Beschaffenheit. Ein Zusammenhang mit dem συνευωχ. ὑμῖν, wie *Calv.*, *Dietl.*, *Schott*, *Hofm.* annehmen, findet nicht statt. Die Worte enthalten weder eine Andeutung darüber, daß in dem Hause, in welchem sie Essen und Trinken sich wol schmecken lassen, bereits ein weibliches Wesen ihrer Verfürung zum Opfer gefallen ist (*Dietl.*), noch darüber, daß sie Essen und Trinken sich wol schmecken lassen ‚mit Augen, deren ganzes Augenmerk auf ehebrecherisches Weib gerichtet ist, und die der sündlichen Augenlust nicht genug bekommen können‘ (*Hofm.*). Die Verbindung mit συνευωχ. ὑμῖν ist rein postulirt, und weder zu erweisen noch warscheinlich zu machen. — Augen haben μεστοὺς μοιχαλίδος voll von (mit) Ehebrecherin, ist conciser Ausdruck für: Augen gefüllt von der Begierde nach einer Ehebrecherin; das heißt aber nicht s. v. a. von der Ehebrecherin ganz eingenommen und hingenommen sein, für nichts Auge haben als für ehebrecherisches Weib. Noch weniger ist das Auge mit *Hornej.* als Sitz oder mit *Gerh.* als Wiederschein des ehebrecherischen Weibes zu denken, sondern das Auge komt als Spiegel der Seele in Betracht, in welchem sich die Begierde des Herzens reflectirt. Auch ἀκατάπαυστοι ἁμαρτίας heißen die Augen nicht insofern, als sie ‚mit wollüstiger Begierde fort und fort nach Gegenständen ihrer bösen Lust aussehen‘ (*Hofm.*); denn ἁμαρτία ist weder mit ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν (1 Joh. 2, 16) noch mit μοιχαλίς zu identifiziren. Der Sinn der Worte ist folgender: Aus ihren Augen leuchtet wollüstige Begierde und nicht zur Ruhe gebrachtes oder rastloses Verlangen nach Sünde hervor. Vom Frönen ihrer Sinnlichkeit im Verkehr mit Anderen (*Hofm.*) ist noch gar nicht die Rede. Erst im folgenden Satze: δελεαζ. ψυχὰς ἀστηρίκτους verlockend unbefestigte Seelen (ἀστηρίκτους *in fide et pietatis studio nondum satis fundatas et formatas. Gerh.*), wird die Wirkung angegeben, welche die aus ihren Augen hervorleuchtende Sündenlust auf Andere ausübt. Der Satz schließt sich an das Vorhergehende an, nicht an das Folgende, mit dem ihn *Hofm.* so verknüpft, daß er ihn von dem Betrug deutet, ‚den sie unbefestigten Seelen spielen, welchen sie mit gleißenden und annehmlich scheinenden Reden als einem vorgehaltenen Köder, an den sie anbeißen, für sich gewinnen und einfangen‘. Aber an gleisnerische Reden zu denken, dazu berechtigt weder δελεάζοντες noch das in Habsucht geübte Herz. In Habsucht geübtes Herz ist ein solches, an welchem die Anlage zur Gewinnsucht, der Wurzel alles Bösen (1 Tim. 6, 10), zur Virtuosität entwickelt ist. — κατάρας τέκνα heißt: dem Fluch verfallen, vgl. Eph. 2, 3. 2 Thess. 2, 3. κατάρα der Fluch, welcher den unverbesserlichen

Sünder trift und ihn der ewigen Verdammnis überliefert, Mtth. 25, 41. Demnach correspondirt κατάρας τέκνα dem φθαρήσονται v. 12.

V. 15. „Den richtigen Weg verlassend sind sie irregegangen, gefolgt dem Wege Bilams, des Sones Bosor, welcher den Lohn der Ungerechtigkeit liebte, V. 16. aber Zurechtweisung seiner Uebertretung erhielt: das sprachlose Reitthier mit Menschenstimme sprechend, wehrte der Unvernunft des Propheten“. — In ihrem Tun und Treiben haben die Irrlehrer den Weg Bileams betreten. In diese Vergleichung faßt der Apostel das Urteil über die ἀδικία dieser Verfürer der Gemeinde zusammen. Die Vergleichung legte sich ihm dadurch nahe, daß er in v. 14 die πλεονεξία die Habgier und Gewinnsucht als die Wurzel ihres Treibens herausgehoben hat. Aber troz dieser Gedankenverknüpfung ist κατάρας τέκνα nicht zu v. 15 zu ziehen, so daß der Sinn wäre: dem Fluche verfallen sind sie, daß er sich an ihnen verwirkliche (*Hofm.*). Dazu paßt die Vergleichung mit Bileam nicht, welche nach dem Wortlaut des Textes darin besteht, daß sie vom rechten Wege abgeirrt und dem Wege Bileams gefolgt sind. Der rechte Weg (ὁδὸς εὐθεῖα) ist der Weg der Warheit (v. 2) oder der Gerechtigkeit (v. 21), oder der Weg des Heils (τῆς σωτηρίας), welchen die Apostel verkündigen (Act. 16, 17). Diesen Weg verlassend sind sie von der Warheit abgeirrt und dem Wege Bileams gefolgt, welcher den Weg der Ungerechten liebte, diesen Weg also betrat, aber am Fortgehen auf diesem Wege durch die Stimme der Eselin, die seine Ungesetzlichkeit (παρανομία) rügte, gehindert oder zurückgehalten wurde. Aus dem καταλείποντες *cet.* ergibt sich, daß die Irrlehrer die Heilswarheit des Evangeliums angenommen hatten, also Christen waren, aber der Warheit untreu geworden sind und Christum als Heiland verleugnen (v. 2). — Βαλαὰμ τοῦ Βοσόρ ist das hebr. בִּלְעָם בֶּן־בְּעוֹר, Βαλαὰμ υἱὸς Βεὼρ oder Βαιώρ (LXX) 4 Mos. 22, 5.[1] *Bileam* war ein Seher und Warsager in Mesopotamien, dessen Orakelsprüchen magische Kraft zugetraut wurde. An diesen ordnete der Moabiterkönig Balak, als die Israeliten unter Mose in sein Land einrükten, eine Gesandtschaft von Aeltesten Moabs und Midians

1) Die Form Βοσόρ ist sehr auffallend, da Bileams Vater בְּעוֹר hieß, und dieser Name in der LXX sowol Num. 22, 5. 24, 3 als Jos. 24, 9 u. Mich. 6, 5 Βεώρ (in *Cod. Alex.* des B. Num. Βαιώρ) lautet. In 2 Petr. ist zwar Βοσόρ nur durch *ACKLP al.*, א^c, *Vulg.* (*ex Bosor*), *Copt. Aethiop.*, *Arab.* bezeugt, wärend *B. 81* Βεώρ bietet, in א* βεωρορσορ beide Formen vermengt sind, und der *Syr.* (der Polygl., *edit. Kirsch* u. *Lond.* 4°) Βεωρ (בעור) gelesen hat. Nach inneren Gründen ist aber diese Lesart nur Emendation nach der LXX und Βοσόρ für ursprünglich zu halten. Βοσόρ kann aber nicht aus eigentümlicher Aussprache des ע (*de W.*, *Huth.*) entstanden sein, da ein Uebergang des ע in σ nicht erweislich, und — wie *Frz. Delitzsch* mir mitgeteilt — ‚ganz undenkbar‘ ist. Auch eine Verschreibung des Βεώρ in Βοσόρ ist wegen des o in offener Silbe nicht anzunehmen. Da — wie z. B. bei Σολωμων das hebr. Schewa dem folgenden Vocale assimilirt ist, so kann Βοσόρ kaum anders als aus einem Lesefehler (mit *Del.*) durch Verwechslung von בעור mit בסור entstanden sein.

ab, mit Warsagerlohn in den Händen, um ihn zu holen, daß er mit seinen Bannflüchen Israel schwäche, damit Balak es schlagen und aus seinem Lande vertreiben könte. Obwol geneigt, dieser Aufforderung zu folgen, machte Bileam, da er von dem Gotte Israels Kentnis hatte, seine Zusage doch davon abhängig, was Jahve zu ihm reden werde. In der Nacht untersagte ihm nun Gott, das Volk zu verfluchen, da es gesegnet sei, worauf Bileam am Morgen die Gesandten mit dem Bescheide, daß Gott ihm das Mitziehen verboten habe, entließ. Als aber Balak durch eine zweite noch ansehnlichere Gesandtschaft ihn unter den glänzendsten Versprechungen von neuem zur Verfluchung Israels aufforderte, erhielt Bileam in der Nacht von Gott die Erlaubnis, mit den Gesandten zu ziehen, unter der Bedingung, daß er nur das tue, was Gott zu ihm reden werde. Hierauf sattelte er am Morgen seine Eselin und machte sich mit den Gesandten auf die Reise. Unterwegs aber trat ihm der Engel des Herrn mit gezücktem Schwert entgegen, so daß die Eselin, welche die Erscheinung wargenommen, sich scheute weiter zu gehen und von Bileam geschlagen wurde. Da öffnete ihm Gott durch die Stimme des sprachlosen Thieres die Augen, daß auch er den Engel des Herrn erblikte, der ihm dann das Unrecht der Züchtigung seines Reitthieres, welches durch sein Ausweichen vor dem Engel ihm das Leben gerettet, vorhielt, da der Weg, den er ziehe, nach dem Urteile Gottes ihn ins Verderben stürze. — Durch diesen Vorgang seines Unrechts überfürt, wolte Bileam zurükkehren, wenn sein Weg Gott misfiele. Da jedoch der Engel des Herrn ihm unter der Bedingung, daß er nur rede was Gott ihn zu reden heiße, das Weiterziehen mit den Obersten Balaks gestattete, so zog er mit denselben zum Könige Balak, ließ sich aber troz aller Bemühungen Balaks, einen seinen Wünschen entsprechenden Spruch zu erlangen, nicht zur Uebertretung der von Gott ihm auferlegten Bedingung bewegen, sondern verkündigte ‚als Hörer göttlicher Rede, Gesichte des Allmächtigen sehend', statt Fluch Segenssprüche über Israel (4 Mos. 22—24). — Aber nach seiner Trennung von Balak, um an seinen Ort zurückzukehren, gab er den Midianitern den Rat, Israel durch Verfürung zu Götzendienst Gotte zu entfremden und ins Verderben zu stürzen (Num. 31, 16 vgl. Apok. 2, 14), wofür er bei der Besiegung der Midianiter durch die Israeliten mit den midianitischen Fürsten gefangen genommen und getötet wurde (Num. 31, 7 f.).

Der ‚Weg Bileams' ist im Sinne des Apostels one Zweifel der Weg, welcher Bileam ins Verderben stürzte. Daraus folgt aber nicht, daß — wie *Grot., Vitringa, Dietl.* u. A. meinen — Petrus an den Rat, welchen Bileam den Midianitern zum Verderben der Israeliten gab (4 Mos. 31, 14. Apok. 2, 14), gedacht hat. Denn Petrus hebt aus der Geschichte Bileams nur zwei Punkte heraus: 1. daß Bileam den Lohn für Ungerechtigkeit liebte, 2. den Vorfall auf dem Wege zum Könige Balak, wo die Stimme des sprachlosen Thieres ihm seine παραφρονία vorhielt. Der erste Punkt ist zwar im A. T. nicht ausdrücklich erwänt, ergibt sich aber ganz deutlich aus dem Verhalten Bileams zu dem Antrage Balaks, daß

er, nach der Entlassung der ersten Gesandtschaft mit dem Bescheide, daß Gott ihm nicht gestatte, mitzuziehen und Israel zu verfluchen, doch die zweite noch ansehnlichere Gesandtschaft mit größeren Anerbietungen nicht one weiteres abwies, sondern troz der Versicherung, daß er den Befehl Gottes nicht übertreten könne, wenn Balak ihm auch sein Haus voll Silber und Gold gäbe, nochmals den Willen Gottes erfragte und, obwol er die Erlaubnis zum Mitziehen nur unter der wiederholten Bedingung nichts anderes als was Gott sage zu reden, erhielt, sich dennoch zur Reise entschloß. Dazu konte ihn nur die Hoffnung, daß die Reise ihm Ehre und Geld einbringen werde, bewegen. Weil er aber in dieser Erwartung die Reise antrat, so wurde er noch unterwegs durch die Erscheinung des Engels des Herrn vor der Uebertretung des göttlichen Gebotes gewarnt. Wenn er nun auch infolge dieses wunderbaren Ereignisses den Wunsch des Königs Balak nicht erfülte und damit des erwarteten Lohnes verlustig ging, so hoffte er doch noch, durch den Rat, den er den midianitischen Fürsten zum Verderben Israels erteilte, Lohn zu verdienen, stürzte sich aber dadurch selbst ins Verderben.

Diesen Ausgang nahm der Weg, den Bileam ging. Aber nicht dieses Moment hebt Petrus hervor. Er vergleicht das Tun und Treiben der Irrlehrer mit dem Wege, den Bileam ging, nicht in bezug auf das Verderben, in welches sie sich dadurch stürzen, sondern um zu zeigen, wie sie vom rechten Wege abgeirrt sind und in ihrer πλεονεξία ihrer Lust nach Geld und Gut ὡς ἄλογα ζῶα (v. 12) handeln. Dies hebt er v. 16 heraus. Die Begierde nach Lohn verblendete den Propheten dermaßen, daß ein sprachloses Thier ihn seiner Unvernunft, seiner παρανομία überfürte. Nach Lohn für Ungerechtigkeit war sein Weg gerichtet, aber er erhielt ἔλεγξιν Zurechtweisung ἰδίας παρανομίας der eigenen Gesetzwidrigkeit. ἰδίας steht nicht einfach für das Pronomen αὐτοῦ, sondern hebt hervor, daß die παρανομία einen stehenden Zug seines Charakters bildete, vgl. 1, 3. — Die παρανομία bestand darin, daß er gegen Gottes Gebot im Herzen geneigt war, um Lohnes willen dem Wunsche Balaks zu entsprechen. — ὑποζύγιον eig. Jochthier, hier und Mtth. 21, 3 Bezeichnung der Eselin, als des gewönlichen Reitthieres der alten Morgenländer, in Num. 22, 22 f. ἡ ὄνος genant, vgl. 2 Kön. 4, 14. ἄφωνον sprachlos — Gegensatz gegen menschliche Rede. ἐν ἀνθρωπ. φωνῇ φθέγγεσθαι in Menschensprache Laute von sich geben. Durch diesen Gegensatz wird das Wunderbare des Vorgangs hervorgehoben. Die ἔλεγξις bestand darin, daß ein ζῶον ἄλογον des Propheten παραφρονίαν hinderte. Unter παραφρονία ist nicht das unsinnige Schlagen des Thieres (*Schott*) zu verstehen, auch nicht Bileams Angehen gegen den Engel des Herrn (*Wiesg.*), sondern die ihn so ganz erfüllende Begierde nach dem verhofften Lohn, die ihn für die Erscheinung des Engels blind und über das nicht vorwärts zu bringende Thier erbost machte (*Hofm.*). Nach 4 Mos. 22, 30 hielt ihm die Eselin vor, daß sie sich niemals widerspenstig gegen ihn gezeigt habe, worauf Jahve die Augen Bileams enthüllte, daß er den Engel des Herrn sah, der ihm mit gezüktem Schwerte

den Weg vertreten hatte, und ihm nicht nur die Mishandlung des Thieres zu Gemüte fürte, sondern auch erklärte, daß das Thier ihm das Leben gerettet habe. παραφρονίαν κωλύειν Unvernunft hindern heißt die Ausfürung eines unvernünftigen Vorhabens hindern. — Mehr über den wunderbaren Vorgang s. in *m.* bibl. Comm. zu 4 Mos. 22.

V. 17—20. **Die Nichtigkeit der Versprechungen von Freiheit, mit welchen die Irrlehrer unbefestigte Seelen täuschen.** Damit wird die Aussage v. 3, daß sie mit erdichteten Reden die Gemeinde verfüren und ins Verderben stürzen, erläutert. — V. 17. „Diese sind wasserleere Quellbrunnen und vom Sturme getriebene Nebelwolken, denen das Dunkel der Finsternis aufbehalten ist. V. 18. Denn eitlen Schwulst redend verlocken sie in fleischlichen Begierden, mit Schwelgereien die, welche kaum entfliehen denen, die in Irrtum wandeln. V. 19. Freiheit ihnen versprechend, da sie doch selbst Knechte des Verderbens sind. Denn wem jemand erlegen ist, dessen Knecht ist er geworden“.[1] — Mit οὗτοι wird die durch die Aussage über Bileam v. 16 unterbrochene Charakteristik der Irrgeister wieder aufgenommen und durch einen neuen charakteristischen Zug vervollständigt. — Sie sind Quellbrunnen, one Wasser. πηγαί nicht Quellen, sondern Quellbrunnen, wie Joh. 4, 6. Denn *fontes proprie sic dicti non carent aqua. Gerh.* Der Vergleichungspunkt liegt darin, daß solche Quellbrunnen die Erwartung Wasser zu finden, täuschen. Vom Sturmwind getriebene Nebelwolken. ὁμίχλαι Nebelwolken, von ὁμίχλη Nebel, Nebelgewölk, dicke, trübe Nebelluft. λαῖλαψ ist nach *Aristot. de*

1) In v. 17 ist νεφέλαι (Rec.) durch *L al.* zu schwach bezeugt gegenüber dem ὁμίχλαι in ℵ*ABC al.*, und nur aus νεφέλαι ἄνυδροι Jud. v. 12 hereingekommen. Auch εἰς αἰῶνα vor τετήρηται fehlt in sämtlichen älteren Codd. und ist aus Jud. v. 13 eingetragen. — In v. 18 haben ἐν vor ἀσελγείαις nur Minuskeln, und der von *Griesb.* vorgezogene Genit. ἀσελγείας (Vulg. *carnis luxuriae*) findet sich nur in *P* u. späteren Majusk. u. Minusk., und verdankt seine Entstehung one Zweifel nur einer verfehlten Deutung des schwer verständlichen Dativs ἀσελγείαις. — Statt ὀλίγως aus ℵ^c*AB,* vielen Minusk., Vulg. (*paululum*) u. a. Verss. von *Griesb., Lchm., Tisch.* u. *Gebh.* aufgenommen, bietet die Rec. ὄντως nach ℵ*CKLP al.,* welches auch *Luther* in der Uebersetzung: ‚die *recht* entronnen waren‘ ausdrükt. Da die äußeren Zeugen sich die Wage halten, so hängt die Entscheidung von inneren Gründen ab. Wäre ἀποφυγόντες durch ältere Codd. als *KLP al.* bezeugt, so ließe sich ὄντως zur Not rechtfertigen, wenn man mit *Luther* auf das *partic. praes.* ἀναστρεφομένους Gewicht legt, und τοὺς — ἀναστρεφομένους nicht als Apposition, sondern als von ἀποφυγ. abhängig faßte: ‚die den in Irrtum wandelnden Heiden wirklich entronnen waren‘. Aber in Verbindung mit ἀποφεύγοντες, welches *Lchm., Tisch.* u. *Gebh.* mit *Griesb.* aus ℵ*ABC,* Minusk. u. Vulg. aufgenommen haben, läßt sich dem ὄντως kein passender Sinn abgewinnen, gleichviel ob man τοὺς — ἀναστρεφ. als Apposition oder als von ἀποφευγ. abhängig faßt. Diejenigen, welche den ἀσελγείαις wirklich entrinnen, lassen sich durch Verlockungen ebenso wenig verfüren, als diejenigen, welche den in Verirrung wandelnden Heiden wirklich entfliehen. Demnach kann die Lesart ΟΝΤΩΣ nur durch Abschreiberversehen aus ΟΛΙΓΩΣ entstanden sein, da ὄντως im N. T. öfter, dagegen ὀλίγως nicht weiter vorkomt.

mundo 4, 15 ein von unten nach oben streichender Sturmwind. Ein solcher starker Wind vertreibt die Nebelwolken, daß sie in nichts sich auflösen und die Hoffnung auf Regen täuschen. Dieser Vergleich drükt denselben Gedanken aus wie der vorige und ist nur zur Verstärkung hinzugefügt. Den Sinn beider Vergleiche gibt *Luther* treffend kurz so an: ‚Sie (die Irrlehrer) geben große Dinge für und ist nichts dahinter‘. *Beng.* erklärt: *Puteus et nubes aquam pollicentur: sic illi praegrandia jactant quasi lumina ecclesiae, cf. v. 10. 19 init., sed hi putei hae nubes nihil praebent: praegrandia illa sunt vanitatis.* — Das folgende οἷς geht natürlich auf οὗτοι zurück, nicht auf ὁμίχλαι (*Hofm.*). Wenn auch ‚was sie sind einerseits, und was ihrer wartet andrerseits gesagt sein soll‘, so dient doch der relativische Anschluß des Lezteren nicht dazu, beides auseinander zu halten, und beides gegensätzlich auszusagen. Auch der zu Grunde liegende Gegensatz gegen einen rechten Lehrer, der einem Borne gleich den Dürstenden tränkt, oder der Wolke gleich, die das Land befeuchtet, erfordert nicht, die Vergleichung auf das οἷς ὁ ζόφος — τετήρηται auszudehnen, so daß das den Irrlehrern aufbehaltene Geschick mit der Auflösung der vom Sturmwind vertriebenen Nebelwolken verglichen werden könte. Zwischen dem Aufbehaltenwerden für das Dunkel der Finsternis und der Auflösung der Nebelwolken in nichts läßt sich keine Gleiche ermitteln. ζόφος τοῦ σκότους ist wie חֹשֶׁךְ אֲפֵלָה Exod. 10, 22 dunkelste Finsternis.

V. 18 mit γάρ angeschlossen bringt nicht eine Erklärung des Bildes v. 17; denn die in diesem V. enthaltene Beschreibung des Tuns der Irrlehrer geht weit über die Aussage ihres Wesens v. 17 hinaus (*Hofm.*), ist aber doch nicht blos auf den Relativsatz zu beziehen, sondern mit *Wiesg.* u. *Huth.* auf das ganze in v. 17 ausgesprochene Urteil, das οἷς — τετηρ. mit eingeschlossen. ὑπέρογκα ματαιότητος schwülstige Reden der Nichtigkeit, d. h. hochtrabende Worte, die des Warheitsgehalts entbehren. Solche Reden fürend verlocken sie ἐν ἐπιθ. σαρκός in Lüsten des Fleisches mit Schwelgereien. ἀσελγείαις kann nicht Apposition zu ἐπιθυμίαις σαρκ. sein, weil καί oder wiederholtes ἐν fehlt, kann also nicht übersezt werden: durch fleischliche Lüste, durch Schwelgereien (*de W., Brckn., Wiesg.*). Richtig hat *Luth.* ἀσελγείαις von ἐν ἐπιθ. σαρκός unterschieden, aber in der Uebersetzung: ‚durch Unzucht zur fleischlichen Lust‘ ἐν ἐπιθυμίαις im Sinne von εἰς ἐπιθυμίας gefaßt. Auch *Hofm.*'s Erklärung: ‚mittelst Begierden des Fleisches, die sie in ihnen wachrufen durch Ausschweifungen, deren Genuß sie ihnen vorhalten‘, scheitert daran, daß, wenn ἐπιθυμ. σαρκός von Fleischesbegierden der zu Verfürenden verstanden wird, das appositionelle ἀσελγείαις nicht Ausschweifungen oder Schwelgereien der Verfürer bezeichnen kann. Richtig wird ἐν ἐπιθυμ. σαρκός von *Steinf.* u. *Huth.* als Bezeichnung des Zustandes der Verfürer gefaßt. ‚In den Lüsten des Fleisches d. h. in ihnen befangen, von ihnen beherscht‘, verlocken sie mit Schwelgereien. ἀσελγείαις ist das Mittel, mit dem sie verlocken (*Huth.*), nicht das wozu sie verlocken (*Steinf.*). τοὺς ὀλίγως ἀποφευγ. die ein wenig entfliehen. ὀλίγως als Gegensatz von πολύς

wird sowol vom Raum und der Zeit, als auch vom Maße gebraucht; hier vom Maße: wenig = nicht viel, oder vom Raume: nicht weit ab. Das Partic. *praes.* ἀποφεύγοντας drükt aus, daß sie im Fliehen aus dem früheren Zustande noch begriffen, in dem neuen Stande noch nicht befestigt sind. Der folgende Accus. τοὺς — ἀναστρεφομένους kann nicht eine dem Vorhergehenden coordinirte Apposition sein: ‚und nun im Irrtum wandeln' (*Luth.*), sondern hängt von ἀποφεύγ. ab. ἀποφεύγειν τινά einem entfliehen, wie ö. bei Xenoph. u. den Attikern. Die in Irrtum Wandelnden sind die Nichtchristen, Heiden, die ihr Leben ἐν πλάνῃ füren (*Wiesg.*, *Schott*, *Huth.*, *Hofm.*). Dem Wandel der Heiden noch nicht ganz entronnen, noch auf der Flucht vor ihm befindlich lassen die Christen sich durch die Schwelgereien der Verfürer leicht ködern. Da, wie v. 19 weiter erklärt wird, die Verfürer ihnen Freiheit versprechen, d. h. ihnen einreden, der Christ brauche dem irdischen Genusse nicht zu entsagen, indem im rechten Genusse der Güter dieses Lebens die ware Freiheit bestehe. — Wie nichtig aber diese Versprechungen sind, hebt der Apostel in dem mit αὐτοί eingefürten Gegensatze scharf hervor: ‚selbst aber sind sie Knechte τῆς φθορᾶς d. i. des sittlichen Verderbens, welches das physische Verderben der Verdammnis nach sich zieht. Nicht: ‚Knechte der Verwesung oder des Verweslichen' (*Hofm.*, *Huth.*); denn φθορά ist weder das Gegenteil von δόξα, wie *Huth.* aus Röm. 8, 21 irrig folgert, noch Bezeichnung der sinnlichen Dinge, die der Verwesung verfallen (*Schott*). Zwar spricht Paulus Röm. 8, 20 f. von einer δουλεία τῆς φθορᾶς, welcher die vernunftlose κτίσις untergeben ist, und diese δουλεία besteht darin, daß die Creatur der ματαιότης unterworfen ist. Allein nach dieser Stelle läßt sich δοῦλοι τῆς φθορᾶς unsers V. nicht deuten, weil die Vergänglichkeit und das Verwesen des Leibes der Gestorbenen weder etwas die Verfürer Charakterisirendes ist, noch das Widerspiel ihrer Freiheitsverheißungen bildet. Dazu komt, daß die Behauptung: φθορά bezeichne im N. T. nie das sittliche Verderben, schon durch v. 12 als irrig erwiesen wird, s. oben S. 252. — Die Aussage, daß die Irrlehrer selbst Knechte sind, ihre Verlockungen nicht zu der verheißenen Freiheit füren, beweist Petrus mit dem allgemein gültigen Satze: Wem jemand unterlegen ist, dem ist er auch geknechtet worden.

V. 20. „Wenn sie nämlich den Befleckungen der Welt mittelst der Erkentnis unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi entflohen, in diese aber wieder verflochten, überwunden werden, so ist ihnen das Lezte schlimmer geworden als das Erste. V. 21. Denn es wäre ihnen besser, den Weg der Gerechtigkeit nicht erkant zu haben, als nachdem sie ihn erkant haben, sich von dem ihnen überlieferten heiligen Gebote wegzuwenden". — V. 20. erklärt die Aussage in v. 19, daß die Verfürer δοῦλοι τῆς φθορᾶς sind. Daß sie Knechte sind, ihre Versprechungen von Freiheit also nur ὑπέρογκα ματαιότητος sind, hat Petrus im lezten Satze von v. 19 begründet. Damit hat er aber noch nicht erklärt, daß sie Knechte *des Verderbens* sind. Diesen Gedanken fürt er v. 20 u. 21 aus und schließt ihn als Erläuterung des αὐτοὶ δοῦλοι — τῆς φθορᾶς,

nicht aber des ᾧ γάρ τις ἥττηται *cet.*, mit γάρ an v. 19 an. Die Erläuterung ist hypothetisch (εἰ γάρ) ausgedrükt, εἰ aber mit dem Indicative construirt und der Nachsatz im *perfect.* γέγονεν folgend, weil der angenommene Fall als wirklich eingetreten gedacht ist (vgl. *Winer* S. 275, 2). Das *partic. aor.* ἀποφυγόντες ist nicht durch *obgleich*, sondern durch *nachdem* aufzulösen. τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου die Befleckungen, welche von der Welt, dem Herschaftsgebiete der Sünde herrüren, aus den ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός entspringen und die φθορά erzeugen. Für den Gedanken: den Befleckungen durch die Erkentnis Jesu Christi entflohen vgl. 1, 4. — τούτοις (*i. e.* μιάσμασι) δὲ πάλιν ἐμπλακ. in diese aber sich wieder verflechten lassend. durch δέ sind die beiden Participia ἀποφυγ. und ἐμπλακέντες in Gegensatz gestelt, nicht ἀποφυγόντες in Gegensatz zu ἐμπλακ. ἡττῶνται; denn ἡττῶνται gehört zum Subjecte, von dem beides, das ἀποφυγ. und das πάλιν ἐμπλακέντες ausgesagt ist. Durch Voranstellung des τούτοις ist der Gegensatz schärfer hervorgehoben, als wenn πάλιν δὲ αὐτοῖς gesagt wäre. Denn der Ton liegt nicht auf dem πάλιν, wie *Hofm.* meint, sondern auf τούτοις d. h. darauf, daß sie sich in *diese* Befleckungen, denen sie entflohen waren, wieder verstricken ließen. Indem sie diesen Befleckungen unterliegen, ist ihnen das Lezte d. h. der Zustand, in den sie durch Rückfall in heidnische Befleckungen geraten sind, schlimmer geworden als das Erste d. h. der Zustand, in welchem sie vor ihrer Bekehrung zu Christo sich befunden haben. Die Ausdrucksweise ist sprichwörtlicher Art, und komt schon in einer Rede Christi Mtth. 12, 45. Luk. 11, 26 vor. Schlimmer ist der leztere Zustand, weil keine Erlösung aus ihm zu erhoffen ist, vgl. Hebr. 10, 26 f.

Diese Sentenz begründet der Apostel v. 21 mit dem Satze: Es wäre ihnen besser, den Weg der Gerechtigkeit nicht erkant zu haben, als u. s. w. Ueber die Construction κρεῖσσον ἦν (*imperf. indicat.*), wie Mtth. 14, 21, wo wir im Deutschen den Conjunctiv brauchen, s. *Winer* §. 41, 2 S. 265. Der Weg der Gerechtigkeit ist der Wandel in der Gerechtigkeit, welche Gott fordert mit der Verheißung, daß er das Leben gibt, der Sache nach der Wandel in den ethischen Vorschriften des Evangeliums, in v. 15 εὐθεῖα ὁδός genant, nicht der Weg der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden. Der Dativ ἐπιγνοῦσιν ist von αὐτοῖς abhängig, nach einer im Griechischen nicht seltenen Attraction, wörtlich: als ihnen nachdem sie erkant haben, zurückzukehren *sc.* in den früheren Zustand, vgl. v. 22 u. Luk. 8, 55.[1] ἐκ τῆς — ἁγίας ἐντολῆς aus dem heiligen Gebote; ἐκ steht nicht für ἀπό, sondern die ἐντολή

1) Statt ἐπιστρέψαι nach *KL* u. den meisten Uncialen haben *Tisch.* u. *Gebb.* aus *BCP* und Minuskeln ὑποστρέψαι umkehren, aufgenommen, das aber vielleicht nur Correctur ist, da ἐπιστρέφειν in der Bed. zu früherem zurükkehren, selten ist. — Cod. ℵ u. *A* haben εἰς τὰ ὀπίσω ἀνακάμψαι ἀπό, offenbar nur erklärendes Glossem. Aus diesen Varianten hat *Lchm.* εἰς τὰ ὀπίσω ὑποστρέψαι ἀπό combinirt, one handschriftliche Bezeugung, da kein einziger Cod. diese Lesart bietet.

ist als eine das Leben normirende und umgebende Macht, aus deren Bereich die Abtrünnigen ausscheiden, gedacht. ἁγία ἐντολή ist das christliche Lebensgesetz, vgl. 1 Tim. 6, 14. παραδοθεῖσα αὐτοῖς ihnen von den Verkündigern des Evangeliums übergeben, vgl. 3, 2. Jud. v. 3. Wer den Weg der Gerechtigkeit und des Heils nicht erkant hat, der kann durch die Verkündigung des Evangeliums von der Warheit und Gotteskraft desselben überzeugt werden; wer dagegen diese Gotteskraft an seinem Herzen erfaren hat und wieder in das Lasterleben des Heidentums zurückfält, dem ist kein entsündigendes Opfer mehr vorbehalten, vielmehr ein furchtbares Erwarten des Gerichts und Eifer des Feuers, das die Widerwärtigen verzehren wird, vgl. Hebr. 10, 26 f. mit 6, 4—6.

Anders hat *Hofm.* diese Vv. erklärt, nämlich δοῦλοι τῆς φθορᾶς nicht mit den meisten Ausll. auf die Verfürer, sondern mit *Gerh.*, *Beng.* u. *Dietl.* auf die von den Irrlehrern verfürten Glieder der Gemeinde bezogen, und dafür folgende Gründe geltend gemacht: Da der Ausdruck δοῦλοι τῆς φθ. durch den gemeingültigen Satz ᾧ τις ἥττηται *cet.* gerechtfertigt ist, so kann der dahinter folgende Satz mit γάρ nicht Anwendung jenes gemeingültigen Satzes sein, weil γάρ nicht dazu dienen kann; auch nicht Rechtfertigung desselben in seiner Anwendung auf diejenigen, auf welche bezüglich er geltend gemacht wird, nämlich daß sie ἥττηνται τῇ φθορᾷ. Das sei aber in v. 20 nicht bewiesen, weil dieser V. nur eine hypothetische Aussage enthalte. Beziehe sich nun γάρ über diesen Satz hinaus, auf das zurück, was v. 18 von den falschen Lehrern ausgesagt war, so sei diese Aussage einer Tatsache gar nicht derart, daß sie einer Erklärung oder Begründung bedürfte; folglich könne γάρ auch keine Erklärung oder Begründung derselben sein, ‚sondern γάρ muß sich auf das Verhältnis beziehen, welches zwischen ihr und dem vorhergegangenen Satze οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται besteht'. ‚Daß den falschen Lehrern um deßwillen die äußerste Finsternis aufbehalten ist, weil sie die dem Irrwege ein wenig Entronnenen unter nichtigen Vorspiegelungen mit Ausschweifungen ködern, nach denen sie ihre fleischlichen Begierden erwecken, dies muß es sein, was v. 20 rechtfertigen soll. Er müßte dann aber, wenn das Subject desselben das des 18. Verses wäre, von denen welche so tun aussagen, was sie damit Schlimmes tun. Statt dessen besagt er, was denen widerfärt und was aus ihnen wird, von denen er handelt'. — Hiernach sind diejenigen das Subject des 20. V., die in v. 18 das Object waren, ‚dieselben, die den in Irrsal Wandelnden und die durch Erkentnis Jesu Christi den Greueln der Welt entronnen sind'. — Allein die als Subject v. 20 erwänten ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα *cet.* können nur in dem Falle für dieselben mit den v. 18 als ὀλίγως ἀποφεύγοντας τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους Bezeichneten gehalten werden, wenn man (mit *Hofm.*) das ὀλίγως v. 18 ignorirt und den Unterschied zwischen dem Präs. ἀποφεύγοντας (v. 18) und dem Aor. ἀποφυγόντες (v. 20) dadurch beseitigt, daß man entweder mit *Hofm.* dem durch ℵ*ABC* einhellig bezeugten ἀποφεύγοντας die nur durch jüngere Codd. bezeugte Lesart ἀποφυγόντας vorzieht oder mit *Beng.* dem Aorist ἀποφυγόντες die Bedeutung des Präsens ‚*effugientes*' beilegt. Außer diesem kritischen

oder grammatischen Grunde steht der Identifizirung der ἀποφυγόντες mit den ὀλίγως ἀποφεύγοντας entgegen nicht nur die Unnatürlichkeit der Annahme, daß in v. 20 dieselben Personen das Subject seien, die in v. 18 das Object bilden, da v. 19 dasselbe Subject wie v. 18 hat, sondern, was noch mehr ins Gewicht fält, daß der Apostel, da er im ganzen Cap. von dem Tun und Treiben der Irrlehrer und dem Geschicke, dem sie verfallen werden, handelt, in v. 20 one irgend eine Andeutung des Uebergangs zu einem anderen Subject von den Verfürten reden und diesen das Geschick, welches sie sich durch Rückfall in heidnische Laster bereiten, ankündigen solte. Zur Rechtfertigung eines so ganz unvermittelten Wechsels des Subjects in v. 20 mußten Instanzen vorliegen, die triftiger wären, als die Einwände, welche *Hofm.* gegen den Anschluß des γάρ an v. 19 erhoben hat. Zur Widerlegung derselben wird unsere vorstehende Erklärung des 20. V. genügen.

V. 22. „Es ist ihnen ergangen nach dem waren Sprichworte: ‚ein Hund zurükkehrend zum eigenen Gespei', und ‚eine Sau, die sich gebadet hat, hin zum Wälzen in Schlamm.“ — Zum Schlusse weist der Apostel durch Anwendung eines Sprichwortes auf die Verfürer noch auf die Nichtswürdigkeit und Schimpflichkeit ihres Verhaltens hin. συμβέβηκεν αὐτοῖς es ist ihnen begegnet, widerfaren, τὸ τῆς ἀληθ. παροιμίας die Sache des waren Sprichworts d. h. die Warheit die in dem Sprichworte enthalten ist. Der Apostel fürt zwar zwei Sprichworte an, zieht aber den Singul. παροιμίας vor, weil beide eine und dieselbe Warheit ausdrücken. Das Sprichwort vom Hunde findet sich Prov. 26, 11, ist aber nicht aus dieser Stelle, sondern aus dem Volksmunde genommen. Beim andern Sprichwort fehlt das Verbum, doch hat man nicht ἐπιστρεψᾶσα zu ergänzen, sondern dies liegt in εἰς eingeschlossen. κυλισμός das Wälzen, nicht Ort zum Wälzen.

Cap. III. Gewissheit der von Spöttern geleugneten Wiederkunft des Herrn und des Endes dieser Welt. Ermanung sich darauf würdig vorzubereiten.

Mit einem Rückblick auf den Inhalt und Zweck seiner beiden Sendschreiben (v. 1 u. 2) eröffnet der Apostel den Lesern, daß in der lezten Zeit Spötter kommen und die Wiederkunft des Herrn leugnen werden, und widerlegt dann die auf den bisherigen Fortbestand der Welt gestüzte Leugnung der Wiederkunft des Herrn mit dem Hinweise auf den Untergang der alten Welt in der Sintflut, und mit der auf das prophetische und apostolische Wort sich gründenden Belehrung, daß der Tag Herrn, wenn auch in göttlicher Langmut verziehend, doch plötzlich kommen werde, an welchem Himmel und Erde im Feuer untergehen werden und die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde sich erfüllen wird (v. 3—13). — Auf diese auch von dem Apostel Paulus

bezeugte Warheit sollen sie mit Fleiß achten, um vor dem Herrn bei seiner Wiederkunft unsträflich erfunden zu werden (v. 14), und sich nicht durch den Irrtum ruchloser Leute verfüren lassen, sondern in der Gnade und Erkentnis des Herrn wachsen (v. 15—18).

V. 1 u. 2. „Dies, Geliebte, ist bereits der zweite Brief, den ich euch schreibe, in welchen ich durch Erinnerung euren lauteren Sinn erwecke, daß ihr gedenket der von den heiligen Propheten vordem geredeten Worte und des von euren Aposteln empfangenen Gebotes des Herrn und Heilandes". — Die Worte: ταύτην ἤδη — γράφω ἐπιστολήν, wörtl. ‚diesen bereits als zweiten Brief schreibe ich euch', mit welchen Petrus dieses Cap. einleitet, sind nicht Anfang eines neuen Briefes (*Grot.*), sondern nur eines neuen Abschnittes des vorliegenden Briefes. Denn ταύτην weist nicht auf das Folgende hin, sondern auf das Vorhergehende (c. 1 u. 2) zurück. δευτέραν nent er diesen Brief in bezug auf einen früher geschriebenen, den sogen. ersten Br. Petri. Der Plural ἐν αἷς geht auf beide, den früheren und den jetzigen. Mit διεγείρω ἐν ὑπομν. nimt Petrus wieder auf, was er 1, 12 f. als Absicht dieses Briefes angegeben hat, und verknüpft so den Inhalt von c. 1 u. 2 mit dem was er in c. 3 noch weiter schreibt. εἰλικρινῆ διάνοιαν lauteren Sinn; εἰλικρίνεια Lauterkeit ist das Gegenteil von Schalkheit, κακία und σοφία σαρκική 1 Kor. 5, 8. 2 Kor. 1, 12. 2, 17. Den lauteren Sinn will er erwecken, wachrufen, damit er sich im Leben und Streben kundgebe. Diese Absicht wird in dem folgenden Infinitivsatz näher bestimt: μνησθῆναι eingedenk zu sein, im Gedächtnis zu behalten das von den Propheten vordem Geredete. Gemeint sind die Weißagungen der alttestamentlichen Propheten, sonderlich die von der Parusie des Herrn, vgl. v. 4 u. 1, 19. Und das Gebot des Herrn und Heilandes, welches eure Apostel euch verkündigt haben. Der Genitiv τοῦ κυρίου κ. σωτ. hängt nicht von ἀποστόλων ab, sondern von ἐντολῆς; und durch den zwischen τῆς und ἐντολῆς eingeschobenen Genitiv τῶν ἀποστόλων ὑμῶν wird das Gebot des Herrn d. h. welches der Herr gegeben hat, als ein solches bezeichnet, welches die Leser von den Aposteln empfangen haben.[1] In dieser Weise die beiden von ἐντολῆς abhängigen Genitive zu fassen, fordert die Stellung der Worte, einerseits die unmittelbare Verbindung des τοῦ κυρίου mit ἐντολῆς, andererseits die Trennung desselben von ἀποστόλων ὑμῶν, wogegen das ἀποστόλων τοῦ κυρίου in Jud. v. 17 keine entscheidende Instanz liefert. Unter ἀποστόλων ὑμῶν sind Paulus, Barnabas und Silas, welche den Gemeinden das Evangelium

1) Der Uebersetzung *Luther's*: ‚und an unser Gebot, die wir sind Apostel des Herrn' liegt die Lesart ἡμῶν zu Grunde, die aber nur von Minuskeln bezeugt wird, wärend ℵ*ABCKLP al.* u. Vulg. ὑμῶν lesen, welches daher schon von *Griesb.* aufgenommen worden. — Aber auch bei Bevorzugung des ἡμῶν ist Luther's Uebersetzung nicht haltbar, da ἡμῶν, wenn es Apposition von τῶν ἀποστόλων wäre, vor τῶν ἀποστόλων stehen würde. Uebrigens erklärt sich die Entstehung und Verbreitung der Variante ἡμῶν daraus, daß man nach Jud. v. 17 ἡμῶν mit ἐντολή verband, wie noch von *Calvin, Horn., Wolf* u. A. geschehen ist.

verkündigt haben, gemeint, obwol in dem Ausdrucke auch Petrus sich mitbefassen konte, falls er vor Abfassung seiner Briefe den Gemeinden, an die er schrieb, das Evangelium schon mündlich gepredigt hatte. ἐντολή bezeichnet hier ebenso wenig wie 2, 21 die christliche Religion, noch weniger das Gebot, sich vor Irrlehrern zu hüten (*de W.*), sondern wie 2, 21 das Gebot christlichen Wandels oder der Bewärung des Glaubens in den 1, 5 ff. aufgezälten Tugenden, um ihren Beruf und ihre Erwälung festzumachen und den Eingang in das ewige Reich des Herrn und Heilandes Jesu Christi zu erlangen (1, 10 f.). Die Leser durch Erinnerung an diese ihnen verkündigte Warheit zu ermuntern, diese Absicht verfolgt Petrus in beiden Briefen, wie wir schon S. 194 f. vgl. mit S. 10 f. u. 179 f. gezeigt haben.

V. 3—9. **Widerlegung der Spötter, welche die Wiederkunft des Herrn leugnen.** — V. 3. „Dies vor allem erkennend, daß in den lezten Tagen mit Spott Spötter kommen werden, welche nach ihren eigenen Lüsten wandeln, V. 4. und sprechen: Wo ist die Verheißung seiner Zukunft? Denn seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles so von Anfang der Schöpfung". — Mit der Formel: τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες hebt Petrus hier wie 1, 20 das Folgende als vor allem der Beachtung wert hervor. Grammatisch schließt sich γινώσκοντες im Nominativ statt im Accusativ an das in μνησθῆναι liegende Subject ὑμᾶς an. Bei der Erinnerung an die Verkündigung der Propheten und an das Wort des Herrn sollen die Leser des Briefs vor allem erkennen, was mit ὅτι eingefürt wird, nämlich daß in der lezten Zeit Spötter kommen und die παρουσία des Herrn leugnen werden. Dagegen meint *Hofm.*: ‚Zu wissen, daß am Ende der Tage solche sein werden, die an kein Ende der Dinge glauben werden, kann der Apostel nicht für ein vornehmstes Erfordernis erklären wollen, um des prophetischen und apostolischen Wortes recht Acht zu haben'. Auch bleibe er nicht dabei stehen, sondern komme v. 8 mit ἓν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς auf jenes τοῦτο πρώτον γινώσκοντες wieder zurück und nehme es nur mit anderen Worten wieder auf. Allein das ἓν δὲ τοῦτο κτλ. kann schon deshalb nicht Wiederaufnahme jenes τοῦτο πρῶτ. γίνωσκ. sein, weil es den Gegensatz zu λανθάνει γὰρ αὐτούς v. 5 bildet. Und warum solte Petrus das Wissen, daß in der lezten Zeit Spötter die Wiederkunft des Herrn leugnen werden, nicht für so wichtig erachtet haben, um die Leser darauf als ein Haupterfordernis für das Achthaben auf das prophetische und apostolische Wort von der Parusie des Herrn aufmerksam zu machen, damit sie sich nicht durch Leugnung desselben vonseiten auftretender Spötter im Glauben daran beirren lassen möchten? Richtig ist an *Hofm.*'s Bemerkung nur soviel, daß Petrus nicht das blose Wissen von Menschen, die auftreten und die Parusie verspotten werden, als ein Haupterfordernis für das rechte Achthaben auf das prophetische und apostolische Wort hervorhebt, sondern daß er diese Leugner als Spötter bezeichnet und den Irrtum ihres Spottes angibt und widerlegt. — Das Wort ἐμπαῖκται komt außer hier nur noch Jud. v. 18, außerdem nur in der späteren Gräcität vor. Die LXX haben Jes. 3, 4 תַּעֲלוּלִים Mut-

willige durch ἐμπαῖκται wiedergegeben. Spötter sind Menschen, denen das Heilige zum Spotte dient. Der Begriff des Wortes wird durch das zu ἐλεύσονται gehörige ἐν ἐμπαιγμονῇ ‚mit Spötterei kommen' verstärkt. Lezteres Wort ist ἅπ. λεγ. und vielleicht von Petrus selbst gebildet, als ein verstärktes ἐμπαιγμός Hebr. 11, 36. — Zur Constr. ἔρχεσθαι ἐν kommen mit etwas, hier von der innerlichen Ausrüstung, vgl. 1 Kor. 4, 21. — ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν[1] ist nicht gleichbedeutend mit ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων 1 Petr. 1, 20, sondern bezeichnet die lezten Tage oder das Ende der neutestamentlichen Weltzeit, wie καιρὸς ἔσχατος 1 Petr. 1, 5.

Die Spottrede v. 4 lautet: Wo ist die Verheißung seiner Zukunft? d. h. sie ist nicht da, komt nicht, erfült sich nicht. Die Frage ποῦ ἐστιν ist lebhafter Ausdruck der Negation, vgl. über diese Redeform Luk. 8, 25. 1 Kor. 1, 20 u. a. — So sprechen die Spötter, als Angehörige der Christengemeinde im Hinblick sowol auf die prophetische Verkündigung als auf Christi Verheißung von seiner Zukunft. αὐτοῦ weist auf τοῦ κυρίου v. 2 zurück. Das von den Propheten verkündigte Kommen Jahve's wird durch die Zukunft Christi verwirklicht, so daß man zwischen beiden nicht unterscheiden darf. Den Namen τοῦ κυρίου oder τοῦ Χριστοῦ nennen aber die Spötter nicht *per* ἐξουθενισμόν, wie *Gerh.* sich ausdrükt, auch *Beng.*, *Wiesg.*, *Huth.*, *Hofm.* bemerken. Die Behauptung, daß es mit der Parusie des Herrn nichts ist, ‚begründen sie mit der Tatsache, daß alles in seiner seit Beginn der Welt bestehenden Verfassung verbleibt, one daß in der langen Zeit eine Veränderung eingetreten sei, seit die Väter, in deren Tagen die Verheißung ergangen ist, entschlafen sind' (*Hofm.*). — Die richtige Sinnbestimmung dieser Argumentation hängt ab von der Fassung des Verhältnisses, in welchem die Fristangabe ἀφ' ἧς (*sc.* ἡμέρας) οἱ π. ἐκοιμήθησαν zu dem nachfolgenden ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως steht. Unter der Voraussetzung, daß die beiden Fristbestimmungen denselben Termin andeuten und ἀπ' ἀρχ. κτίσ. nur eine genauere Bestimmung des ἀφ' ἧς οἱ π. ἐκοιμ. liefere, haben *Brckn.* u. *Schott* unter οἱ πατέρες die Anherren oder die ersten Generationen des Menschengeschlechts verstehen wollen. Aber diese Bedeutung von οἱ πατέρες ist sprachlich nicht zu erweisen, und das nachfolgende ἀπ' ἀρχ. κτίσ. kann nicht zur Rechtfertigung dieser Annahme dienen, weil es sachlich keine blose Näherbestimmung des ἀφ' ἧς οἱ π. ἐκοιμ. bildet. Da die Spötter die Leugnung der Parusie damit begründen, daß seitdem die Väter entschlafen d. h. gestorben sind (vgl. zu ἐκοιμήθησαν 1 Kor. 7, 39. 15, 6 u. a.), alles οὕτως *so*, nämlich wie es ist, bleibt, also die Verheißung zu Lebzeiten der πατέρες sich nicht

1) Statt ἐπ' ἐσχάτου (Rec. nach *KLP al.*, wie Hebr. 1, 2) haben *Tisch.* u. *Gebh.* aus ℵ*ABC*³ *al.* ἐπ' ἐσχάτων aufgenommen. — In der Rec. fehlt außerdem ἐν ἐμπαιγμονῇ nach *KL al.*, ist aber von *Tisch.* u. *Gebh.* aus ℵ*ABCP al.* mit Recht in den Text aufgenommen worden, da es wol nur als überflüssig scheinend und weil in Jud. 18 fehlend, von Abschreibern weggelassen worden.

erfült hat, so können οἱ πατέρες nur solche sein, welche zu einer Zeit lebten, in der nach ihrer Ansicht die Verheißung sich hätte erfüllen sollen, aber sich nicht erfült hat. *Wiesg.* versteht daher οἱ πατέρες von den Vätern des Volks Israel, welchen die Verheißung der Parusie und der mit ihr verbundenen Welterneuerung zuerst geworden war. Allein dagegen spricht entscheidend, daß die prophetische Verheißung selbst auf die Zukunft, und zwar nach 1 Petr. 1, 10 auf Christum hinwies, daher die Erfüllung nicht zur Zeit der Väter des Volkes Israel erwartet werden und aus dem Entschlafensein dieser Väter auch die Nichterfüllung derselben nicht gefolgert werden konte. Die Väter können nur die Väter der Generation sein, welcher die Spötter angehören, aber freilich nicht die erste Generation der Gläubigen (*de W.*, *Thiersch*), sondern allgemeiner: die Vorfahren, auf welche die Christenheit als auf ihre Ahnen zurückblikt (*Huth.*, *Hofm.*). Gegen die Beschränkung des Ausdrucks auf die erste Generation der Christenheit hat *Wiesg.* mit Recht eingewandt, daß diese Fassung des ἀφ' ἧς οἱ π. ἐκοιμ. zu dem Ausspruche Christi: αὕτη ἡ γενεὰ οὐ μὴ παρέλθῃ, ἕως ἂν τὰ πάντα γένηται Mtth. 24, 34 nicht passe, weil die Erwartung der Spötter ja die war, daß vor dem Ableben der αὕτη ἡ γενεά die Parusie eintreten werde. Unbegründet ist dagegen das andere Bedenken desselben, daß diese Erklärung zu der Zeit nicht stimme, in welcher der Brief geschrieben ist oder geschrieben sein will, weil die erste Generation nach Mtth. 24, 34 vor der Zerstörung Jerusalems nicht als abgelaufen gedacht werden könne, und der Brief offenbar nur in einer Zeit geschriesein könne, wo die Weißagung des ἐλεύσονται bereits sich zu erfüllen begann. Aber — hat dagegen *Hofm.* gefragt — ‚wie denn offenbar? Es heißt ja, am Ende der Tage werden die Spötter kommen. Von dort aus sehen sie auf eine Vergangenheit zurück, wo indessen früher oder später Verstorbene entschlafen sind, one die nun auch seitdem nicht eingetretene Erfüllung der ihnen überkommenen Verheißung erlebt zu haben‘. Wenn dagegen *Wiesg.* weiter bemerkt: Petrus könne die Spötter von einer Voraussetzung aus nicht haben argumentiren lassen, die erst die Zukunft an die Hand gab, und dies so begründet: ‚soll er ihnen den Irrtum ἀπ' ἀρχῆς κτισ. selbst in den Mund legen, um ihn sofort zu berichtigen?‘ so liefert diese Frage keinen Beweis für jene Behauptung. Denn sah Petrus voraus, daß Spötter in den lezten Tagen, d. h. gegen Ende der mit der Erscheinung Christi eingetretenen Weltperiode kommen und die Parusie leugnen werden, so konte ihm auch nicht verborgen sein, daß diese Menschen ihren Spott mit der Berufung darauf, daß die Parusie zu der Zeit, in welcher man sie längst schon erwartete, nicht eingetreten sei, und mit dem Hinweise auf den unveränderten Fortbestand der Welt zu begründen suchen würden. Hiernach konte er sie so redend und argumentirend einfüren, wie v. 4 lautet, um durch Aufdeckung des Irrtums ihrer Argumentation die Gläubigen in der Gewißheit der Erfüllung der Verheißung zu befestigen. Der Irrtum der Spötter lag darin, daß sie aus der Verzögerung der Parusie den Schluß zogen: es besteht alles in *der* Verfassung fort, wie es von Anfang der

Schöpfung war. Dieser Schluß war falsch, weil dabei außer Acht gelassen war, daß der von der Schöpfung herrürende Weltbestand schon einmal, nämlich durch die Sintflut eine tolale Veränderung erfaren hatte. Diesen Irrtum dekt daher Petrus v. 5 f. zuerst auf.

V. 5. „Denn es ist denen, die dies wollen, verborgen, daß der Himmel von altersher war und die Erde aus Wasser und durch Wasser zu Bestand gekommen kraft des Wortes Gottes (war); V. 6. wodurch die ehemalige Welt mit Wasser überflutet verderbt wurde. V. 7. Der jetzige Himmel aber und die (jetzige) Erde sind durch dasselbe Wort aufgespart, für Feuer aufbehalten auf einen Tag des Gerichts und Verderbens der gottlosen Menschen". — Durch γάρ wird der folgende Satz als Erläuterung jener Spottrede eingefürt, in dem Sinne: So reden sie, weil . . . vgl. *Winer* S. 423. λανθάνει mit dem Accus. der Person heißt: es entzieht sich dem Blick, der Aufmerksamkeit oder Beachtung einer Person. Bei τοῦτο ist fraglich, ob es zu λανθάνει oder zu θέλοντας gehört. Im ersteren Fall ist τοῦτο Subject und wird durch ὅτι κτλ. näher bestimt; alsdann wird θέλοντας adverbial ‚mit Willen', ‚geflissentlich' übersezt (*Brckn., Wiesg., Hofm.*, vgl. *Winer* S. 43., freier *Luther:* ‚aber mutwillens wollen sie nicht wissen'. Im anderen Falle geht τοῦτο als Accusativ auf den Inhalt der vorhergehenden Spottrede, und θέλειν wollen, belieben heißt s. v. a. behaupten mit der Vorstellung, daß die Behauptung in eigenwilligem Belieben begründet ist und eines gesicherten Grundes entbehrt. Dieser Gebrauch des θέλειν ist durch *Herodian V, 1, 13* ganz gesichert. Wir ziehen daher die zweite Construction (mit *Huth.*) vor, da die Stellung sowol des τοῦτο, das durch θέλοντας von ὅτι getrent ist, als auch des θέλοντας, das durch τοῦτο von λανθάνει getrent ist, für dieselbe spricht, und lassen uns durch den Einwand von *Hofm.*, daß bei dieser Construction ‚zwar die zuversichtliche Behauptung der Spötter als etwas bezeichnet würde, das ihnen nur so beliebt, dagegen die Sintflut hiebei außer Betracht bleibt nur als etwas das ihnen begegnet; das erste aber unnötig, das leztere zweckwidrig wäre, an ihr nicht irre machen, weil weder das Unnötige des ersten noch das Zweckwidrige des lezteren einleuchtet, da λανθάνει nicht außer Betracht bleiben, sondern außer Betracht lassen bedeutet. — Was jene Spötter nicht beachten, sagt der Satz ὅτι οὐρανοί *cet.* Daß Himmel und Erde durch das schöpferische Wort Gottes von altersher bestanden, d. h. zur Zeit, da die Sintflut eintrat, schon lange dawaren. ἔκπαλαι wie 2, 3, hier im Gegensatz zu dem οἱ δὲ νῦν οὐρανοί κτλ. dem Sinne nach: *jam inde a primo rerum omnium initio* (*Gerh.*). ἦσαν gehört zu οὐρανοί, das nach dem hebr. שָׁמַיִם nur den Himmel (nicht die Himmel) bezeichnet. Doch ist das folgende γῆ mit darauf zu beziehen, da συνεστῶσα als Particip: Bestand habend — ein Verbum finit. fordert. Daraus darf man freilich nicht folgern, daß das von der Erde ausgesagte συνεστῶσα dem Gedanken nach mit auf οὐρανοί sich beziehe (*Wiesg., Brckn., Schott*); denn Petrus hält sich einfach an den Bericht der Genesis über die Bildung der Erde durch Scheidung von Wasser und Festland (Gen. 1, 9). συνίστασθαι ἔκ τινος

sich aus etwas zusammensetzen drükt den Begriff des Entstandenseins durch Zusammensetzung aus, heißt aber auch, mit Zurücktreten des Begriffs des συν nur: zu Bestand kommen. In dieser Bedeutung ist das Wort hier gebraucht, da, selbst wenn ἐξ ὕδατος den Stoff bezeichnen solte, doch kein zweiter Stoff genant ist, aus dem die Erde durch Zusammensetzung entstand. Aber mit ἐξ ὕδατος kann nicht der Stoff gemeint sein, weil sich aus *einem* Stoff nichts zusammensetzen läßt (*Hofm.*). Durch die Präpos. ἐξ und διά wird dem Wasser eine zweifache Bedeutung für die Bildung der Erde zugeschrieben; ἐξ bezeichnet den Ursprung, woraus, διά das Mittel, wodurch die Erde zu Bestand gekommen; im Einklang mit der Mosaischen Schöpfungsgeschichte, nach welcher Wasser nicht den Grundstoff der Erde (*Brckn., Huth.*) bildet, sondern das Element, in welchem sie begraben lag, ehe sie δι᾽ ὕδατος durch die Scheidung des Wassers in obere und untere und der unteren im Meere und Festland zu Bestand kam (*Beng., Wiesg., Schott, Hofm.* u. A.). Dagegen kann vom Himmel nicht ausgesagt sein, daß er aus und durch Wasser zu Bestand kam, trozdem daß die Scheidung der Wasser in obere und untere durch die Schaffung des Firmaments (רָקִיעַ) bewirkt und das Firmament Himmel genant wird (Gen. 1, 6—8). Denn zum Himmel gehört nach Mosaisch-biblischer Anschauung nicht blos das die Wolken bildende obere Wasser, sondern auch die am Firmament geschaffenen Gestirne (Gen. 1, 14 ff.).

Die *causa efficiens* aber, durch welche sowol der Himmel geschaffen wurde, als auch die Erde aus und durch Wasser zu Bestand kam, ist das Wort Gottes gewesen. Durch Hervorhebung dieses Factors wird der Deutung der Worte des Apostels aus und nach indischen, ägyptischen und griechischen Kosmogonien (*de W.*) der Boden entzogen, und — wie aus v. 7 zu ersehen, zugleich die Behauptung der Spötter von dem ewig unveränderlichen Bestande der Erde widerlegt. — Der Plural δι᾽ ὧν (v. 6) kann weder auf ὕδωρ und τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ bezogen werden (mit *Gerh., Wiesg., Brckn.* u. A.), noch weniger auf ἐξ und διὰ ὕδατος (*Calv., Pott.* u. A.). Denn ‚Wasser und Wort Gottes sind nicht zwei neben einander liegende Dinge, welche zusammenwirkten, sondern Himmel und Erde wurde durch Gottes Wort aus und durch Wasser hervorgebracht‘ (*Hofm.*). Und auch das Wasser als Stoff und Mittel gedacht begründet keine Zweiheit, aus der sich der Plural δι᾽ ὧν erklären läßt. Dieser Plural läßt sich nur mit *Oecum., Beda, Beza* u. A., auch *de W.* u. *Hofm.* auf οὐρανοὶ καὶ γῆ beziehen. Beide wirkten zum Verderben der alten Welt durch die Sintflut nach der bibl. Erzälung so zusammen, daß zur Herbeifürung der Flut die Quellen der großen Tiefe sich spalteten und die Schleußen des Himmels sich öffneten (Gen. 7, 11). — ὁ τότε κόσμος ist die aus Himmel und Erde bestehende ehemaliche Welt, wie aus τότε im Unterschiede von νῦν v. 7 sich ergibt. Dagegen hat zwar *Hofm.* eingewandt, daß dazu ἀπώλετο nicht passe, da ‚dies nur einen Untergang bezeichnen kann, bei dem es sein Verbleiben hat, und nicht blose Veränderung oder Umgestaltung oder auch Verderbung‘. Und wie könte es vom Himmel

heißen, er sei überflutet worden? Nichts anderes sei gemeint, als wovon es 2, 5 heißt ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, die Welt der lebenden Wesen, die in der Sintflut umgekommen ist. So hat schon *Oecum.* erklärt. Allein 2, 5 reicht zum Beweise hiefür nicht aus, da dort zwischen ἀρχαίου κόσμου und κόσμῳ ἀσεβῶν unterschieden ist. Wenn da die Welt der Gottlosen nicht die gottlose Menschheit oder die Gesamtheit der lebenden Wesen ist, sondern κοσμ. ἀσεβ. die Welt als Wonstätte oder Behausung der Gottlosen bezeichnet, so kann auch mit ἀρχαῖος κόσμος nicht die alte d. h. vor der Sintflut lebende Menschheit, sondern nur der Bestand der Welt vor der Sintflut gemeint sein. Der Himmel ist allerdings nicht überflutet worden, sondern nur die Erde, aber durch diese Ueberflutung wurde die bestehende Gestalt der alten Welt zu Grunde gerichtet, so daß nach der Flut die Brunnen der Tiefe und die Schleußen des Himmels wieder verschlossen werden mußten, um den Regenguß von der Erde zurückzuhalten (Gen. 8, 2), und ein neuer Bestand der Welt dadurch hergestelt wurde, daß durch Gottes Wort ein ununterbrochener Wechsel der Jahreszeiten und der Tage und Nächte verheißen ward, um die Erde gegen eine sich wiederholende Sintflut sicher zu stellen (Gen. 8, 22). Daß aber ἀπώλετο nur einen Untergang, bei dem es sein Verbleiben hat, bezeichne und eine Wiederherstellung oder Erneuerung des Untergegangenen ausschließe, hat *Hofm.* zu beweisen unterlassen.

Mit v. 6 hat der Apostel die Rede der Spötter widerlegt. Daran knüpft er in v. 7 den neuen Gedanken, daß durch das Wort Gottes, durch welches die Welt erschaffen und bis zur Sintflut erhalten worden, auch der gegenwärtige Weltbestand erhalten wird, aber nicht für ewige, unveränderliche Dauer, sondern für den Tag des Gerichts und des Verderbens der Gottlosen im Feuer aufbewart wird, um daran von v. 10—13 die weitere Belehrung über die Parusie des Herrn anzuschließen. — Das νῦν vor οὐρανοί gehört auch zu ἡ γῆ als Gegensatz zu ὁ τότε κόσμος. Durch Gottes Wort, durch welches sie ehemals Bestand hatten, sind Himmel und Erde jezt aufgespart. Fraglich ist hierbei, ob die Lesart τῷ αὐτοῦ λόγῳ durch sein (d. i. Gottes) Wort in ℵ*CKL* und fast 70 andern Codd. für ursprünglich zu halten ist, oder τῷ αὐτῷ λόγῳ durch dasselbe Wort, welche *Tisch.* u. *Gebh.* aus *ABP*, Minusk., Vulg. u. a. Verss. aufgenommen haben. Bei der Lesart αὐτοῦ ist ausgesprochen, daß wie die Entstehung Himmels und der Erde so auch ihre Bewarung zur Vernichtung durch Feuer durch Gottes Wort bedingt ist. Bei der Lesart αὐτῷ *scheint* der Gedanke zu Grunde zu liegen, daß die Aufbewarung des Himmels und der Erde zum Gericht bereits in dem Schöpferworte begründet ist, oder wie *Dietl.* diesen Gedanken deutlicher bestimt hat, daß derselbe λόγος, der die Welt erschaffen, auch der nachmosaischen Welt ihre Zeit und ihr Gericht zumißt. Diesen Gedanken erklärt zwar *Hofm.* für ‚Widersinn, der allein schon hinreicht, diese Lesart auszuschließen‘. Aber wenn auch auffallend so ist dieser Gedanke doch nicht widersinnig, und liegt nicht einmal notwendig in dem αὐτῷ, mit welchem möglicherweise nur her-

vorgehoben werden soll, daß das Wort, durch welches die Aufbewarung geschieht, ebenso ein Gotteswort ist, wie jenes, durch welches Himmel und Erde geschaffen sind (*Huth.*). So gefaßt ist die Variante für den Gedanken ziemlich irrelevant. Gemeint ist in beiden Fällen nicht ein einzelnes Schriftwort, sondern das in der Schrift verkündigte schöpferische Wort Gottes. Zwar ist in einzelnen Schriftstellen, wie Jes. 66, 15 f. Dan. 7, 9 f. das Endgericht als ein Kommen des Herrn in Feuer geschildert und in Jes. 66, 22 vgl. mit 65, 17 die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde mit dem Endgericht verbunden; aber nirgends ist im A. T. geweißagt, daß die dermalige Welt Himmels und der Erde durch Gottes Wort aufgespart, für das Feuer auf den Tag des Gerichts bewart wird. Diesen Gedanken spricht erst Petrus hier bestimt und klar aus und lehrt gegenüber dem Untergange der alten Welt im Wasser der Sintflut in v. 10 den Untergang des gegenwärtigen Weltbestandes im Feuer. — Streitig ist hierbei die Verbindung des πυρί; ob mit dem vorhergehenden τεθησαυρισμένοι εἰσίν (*Wiesg., Schott, Hofm.*), oder mit dem folgenden τηρούμενοι (*Huth., Brckn., Fronm.* u. A.). Die Stellung des πυρί nach τεθησ. εἰσίν und vor τηρούμ. spricht für die Verbindung mit dem Folgenden. Dagegen läßt sich nicht mit *Hofm.* sagen, daß τεθησ. εἰσιν one πυρί bedeutungslos sei. Denn τεθησαυρίσμενοι aufgespart, wie ein Schatz bis auf eine gewisse Zeit für künftige Verwendung aufbewart (vgl. Röm. 2, 5), ist keineswegs bedeutungslos, sondern entspricht dem in v. 5 f. ausgesprochenen Gedanken, daß die ehemalige Welt durch Wasser zu Bestande gekommen ist, um durch Wasser verderbt zu werden. Dem gegenüber wird hier ausgesprochen, daß die gegenwärtige Welt aufbewart ist, um durch Feuer vernichtet zu werden. Dieser Zweck der Aufbewarung Himmels und der Erde ist durch πυρὶ τηρούμενοι näher bestimt, wobei πυρί, um es zu betonen, dem Verbum voraufgestelt ist. Gehörte πυρί zu τεθησ., so wäre es ziemlich pleonastisch oder τηρούμενοι überflüssig, wärend es mit τηρούμενοι verbunden eine für den Gedanken wichtige Erklärung des τεθησαυρ. liefert. Denn nicht, daß Himmel und Erde wie ein Schatz für Feuer aufbewart sind, will der Apostel betonen, sondern daß sie für den Tag des Gerichts aufbehalten sind, zum Verderben der gottlosen Menschen, damit diese vom Feuer verzehrt werden. — Zu τηρεῖν εἰς vgl. 2, 4. 9. Petrus schreibt εἰς ἡμέραν κρίσεως one Artikel: für Feuer aufbehalten auf einen Gerichtstag. Daß er den Tag der Parusie des Herrn meint, ergibt sich aus dem Contexte und der Vergleichung von 2 Thess. 1, 7 ff., sowie aus den oben angef. Stellen der Propheten. Hiernach kam es ihm zunächst nur darauf an, diesen Tag als Gerichtstag zu charakterisiren, der den gottlosen Menschen, wobei er die Spötter im Auge hatte, Verderben bringen wird.

V. 8 f. Nach dieser Zurechtstellung des von den Spöttern für die Leugnung der Parusie geltend gemachten unveränderlichen Bestandes der Welt seit der Schöpfung, entwickelt Petrus den Grund für die Verzögerung der Parusie des Herrn. — V. 8. „Dies Eine aber sei euch

nicht verborgen, Geliebte, daß ein Tag bei dem Herrn ist wie tausend Jare und tausend Jare wie ein Tag. V. 9. Nicht verzieht der Herr in betreff der Verheißung, wie es etliche für einen Verzug achten, sondern übt Langmut euretwegen, indem er nicht will, daß manche verloren gehen, sondern daß alle zur Buße schreiten". — Das ἓν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς weist auf λανθάνει αὐτούς v. 5 zurück. Die Spötter haben die Tatsache der Sintflut außer Betracht gelassen, da sie daraus hätten ersehen können, daß die Welt nicht vom Anfang an unveränderlich fortbestanden ist. Die Gläubigen aber sollen dies Eine vor allem beachten, daß das göttliche Wirken in der Welt nicht nach dem für menschliches Tun geordnetem Zeitmaße beurteilt werden darf. Diese Warheit entwickelt Petrus aus der Stelle Ps. 90, 4: ,Tausend Jare sind in deinen (d. i. Gottes) Augen wie der gestrige Tag, wenn er vorübergeht'. Daraus leitet er den Satz ab: Ein Tag ist παρὰ κυρίῳ bei dem Herrn d. h. nach göttlicher Anschauung des irdischen Zeitverlaufs wie tausend Jare menschlichen Zeitmaßes und tausend Jare menschlicher Zeitrechnung sind nach göttlicher Anschauung der irdischen Dinge wie ein Tag. Dieser Ausspruch hat aber nicht den Sinn: Für Gott existirt kein Unterschied der Zeiten; ihm dem absolut Zeitlosen *nihil est praeteritum, nihil futurum, sed omnia praesentia* (*Aretius*). Denn diese Worte gelten nicht vom Wesen Gottes, sondern nur von seiner Schätzung des irdischen Zeitverlaufs oder richtiger gesagt von seinem Tun und Verhalten zu dem für menschliches Tun bestehenden Zeitmaße. Die menschliche Anschauung von dem Zeitverlaufe leidet auf das göttliche Tun und Walten keine Anwendung. Ein Tag, für menschliches Tun eine kürzeste Zeit, ist für Gott wie tausend Jare, eine für Menschen längste Zeit, und umgekehrt. Wenn aber das Schaffen und Walten Gottes in der Welt nicht nach dem für menschliches Tun und Wirken geordneten Zeitmaß beurteilt werden darf, so kann auch das längere Ausbleiben der Parusie des Herrn, obgleich sie alsbald erfolgend verheißen ist, keinen Grund zur Leugnung des wirklichen Eintretens derselben abgeben. — V. 9. Das längere Ausbleiben derselben ist kein Verzögern der Erfüllung ihrer Verheißung vonseiten Gottes. Dies ist der Sinn des οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας wörtl.: der Herr zögert nicht in anbetracht der Verheißung. βραδύνει ist in intransitiver Bedeutung mit dem Genitiv statt mit περί τι construirt, wie in der klassischen Gräcität viele Verba, nicht blos solche, die einen Gemütszustand oder eine Empfindung der Seele ausdrücken, oder von Adjectiven, welchen den Begriff der Comparation oder eine Vergleichung ausdrücken, gebildet sind, wie z. B. ὑστεροῦν, sondern auch andere, wo der Genitiv dazu dient, den Verbalbegriff qualitativ zu bestimmen, vgl. *Kühner* Gr. II §. 419 (den ganzen §.), wonach βραδύνει τῆς ἐπαγγελίας dem Sinne nach = βραδ. περὶ τὴν ἐπαγγελίαν ist, wie βραδύνειν bei *Longin.*, *cf. Passow s. v.*[1], so daß wir nicht nötig haben, mit *Hofm.* zu

1) Analog ist Luk. 24, 25 βραδύς mit einem Genitiv gebraucht, woraus auch *Hofm.* schließt, daß βραδύς einen Genitiv bei sich haben könne, aber

der äußerst gekünstelten Construction, nach welcher τῆς ἐπαγγελίας als mit Betonung vorangestelter Genitiv mit dem folgenden ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγ. zu verbinden sei und von βραδυτῆτα abhänge, unsere Zuflucht zu nehmen. — βραδύνειν heißt nicht: aufschieben, *differre,* sondern: zögern, säumen, *tardare.* So erklärt schon *Gerh.* richtig: *is demum tardat, qui ultra debitum tempus quod agendum est differt.* Vgl. für diese Bed. Gen. 43, 9 LXX. Einen Aufschub gibt der Apostel zu, stelt aber ein Zögern, Säumen, das auf ein Nichterfüllen hindeute, in Abrede (*Huth.*). Zu dem Gedanken vgl. ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ *Habac. 2, 3* (LXX). Hebr. 10, 37 und: ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ οὐδὲ μὴ μακροθυμήσει (*Sir. 32, 22,* nach der Luth. Uebers. 35, 22). Wie in dieser lezteren Stelle ὁ κύριος Gott ist, so auch in den Worten des Apostels v. 8 u. 9. — ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγ.: wie etliche es (die bisherige Nichterfüllung der Verheißung) für Verzögerung oder Säumigkeit halten. τινές sind nicht die Spötter, sondern schwachgläubige Glieder der Gemeinde, die sich in das Ausbleiben der Erfüllung nicht zu finden wußten. Dagegen erklärt der Apostel: die Nichterfüllung ist keine Verzögerung der Verheißung aufseiten Gottes, sondern ein Act göttlicher Langmut. Gott ist nicht säumig in betreff der Verheißung, sondern μακροθυμεῖ ist langmütig, übt Langmut δι᾽ ὑμᾶς euretwegen.[1] Mit ὑμᾶς meint Petrus nicht die Heiden, gegen die Gott Langmut übt (*Schott*), sondern die Leser, an die der Brief gerichtet ist, wobei sich aber eine allgemeinere Beziehung von selbst versteht. — μὴ βουλόμενος *cet.* indem Gott nicht will, daß etliche verloren gehen, sondern alle zur Buße schreiten, nämlich bevor er komt, die Welt zu richten. Für den Gedanken, one diese aus dem Context sich ergebende Restriction, vgl. 1 Tim. 2, 4. Ezech. 18, 23. 33. τινές im Gegensatz zu πάντες darf nicht mit *Calv., Beza* u. A. prädestinatianisch auf die

die Beweiskraft dieser Stelle mit der Bemerkung zu entkräften sucht: ‚aber den Genitiv eines Tuns, für welches Einer träge oder langsam ist, was auf die Verbindung von βραδύνειν mit einem solchen, wie τῆς ἐπαγγελίας keine Anwendung leidet.' Dagegen müssen wir aber fragen: warum denn nicht? Bezeichnet denn nicht βραδύνειν τῆς ἐπαγγ. das Trägesein in bezug auf die Erfüllung der Verheißung? Involvirt dies nicht ein Tun?

1) Statt der Lesart δι᾽ ὑμᾶς (*Lchm., Tisch., Gebh.* nach *אA 5. 13. 69. 73. 137. Vulg., Syr., Sahid., Copt.*) hat *Griesb.* aus *BCP* εἰς ὑμᾶς aufgenommen, wärend die Rec. (*ed. Elzev.* u. *R. Steph.*) nach *KL al., Theophyl., Oecum.* εἰς ἡμᾶς hat. Der lezteren Lesart hat *Hofm.* mit *Reiche, comment. crit. in N. T. III p. 302,* als überwiegend beglaubigt und weil hinter v. 8 leichter ὑμᾶς statt ἡμᾶς gehört und geschrieben werden konte, den Vorzug vor den beiden anderen gegeben, wogegen die Ausll. meist εἰς ὑμᾶς als am besten bezeugt vorgezogen haben. Zwar findet sich μακροθυμεῖν mit εἰς construirt nur hier, sonst mit ἐπί (Mtth. 18, 26. 29. Luk. 18, 7) oder mit πρός 2 Thess. 5, 14, doch läßt sich jene Construction one Bedenken annehmen, aber gegenüber dem διά nicht für ursprünglich halten. Das δι᾽ ὑμᾶς ist nicht nur durch *אA* u. Vulg. als die älteste Lesart constatirt, sondern gibt auch, wie aus 1 Petr. 1, 20 erhellt, einen genuin petrinischen Gedanken, dem der folgende Participialsatz μὴ βουλόμενος *cet.* als Erläuterung passend entspricht.

electi beschränkt werden, sondern bezieht sich auf lie, welchen das Evangelium verkündigt worden. Diesen gewärt die göttliche Langmut Raum zur μετάνοια Sinnesänderung und Bekehrung. Die Langmut aber ist ein Ausfluß der Liebe, mit welcher Gott als Schöpfer alle Menschen umfaßt. Kraft dieser Liebe hat er nicht nur seinen eingeborenen Son in die Welt gesandt, um alle die an ihn glauben, zu retten und selig zu machen (Joh. 3, 16), sondern läßt er auch das Ende nicht eher kommen, als bis das Evangelium vom Reiche allen Völkern zum Zeugnis über sie verkündigt sein wird (Matth. 24, 14).

V. 10—13. **Das gewisse Kommen des Tages des Herrn, des Untergangs der gegenwärtigen Welt und der Neuschöpfung Himmels und der Erde.** — V. 10. „Kommen aber wird der Tag des Herrn wie ein Dieb, an welchem der Himmel dahinrauschend schnell vergehen wird, die Elemente aber in Gluthitze schmelzen und die Erde und die Werke darin verbrennen werden“.[1] — Ἥξει δέ ist mit Nachdruck voran und durch das adversative δέ dem Gerede der Spötter (v. 4) entgegengesezt. Die göttliche Langmut schließt das Kommen des Tages des Herrn nicht aus; vielmehr wird dieser Tag kommen ὡς κλέπτης wie ein Dieb d. h. unerwartet plötzlich, vgl. 1 Thess. 5, 2 mit Mtth. 24, 43. Luk. 12, 39. — Die Spötter leugneten die παρουσία τοῦ κυρίου; Petrus sezt dieser Leugnung das Kommen der ἡμέρα κυρίου entgegen, oder, wie es v. 12 heißt, die παρουσία τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας. Daraus ersieht man deutlich, daß κυρίου nicht = Χριστοῦ (*Schott*), sondern = τοῦ θεοῦ ist und ἡμέρα κυρίου dem יוֹם יהוה entspricht, dessen Kommen die Propheten verkündigt haben (Obadj. v. 15. Joel 1, 15. Zeph. 1, 7 u. a.), und daß sein Kommen in der Parusie des Herrn Jesu Christi (1, 16) sich verwirklicht. Auf diesen Tag warten die

1) Zu κλέπτης enthält die *Rec.* den Zusatz ἐν νυκτί nach *CKL al.*, der in ℵ*ABP al.* fehlt und schon von *Griesb.* als vermutlich aus 1 Thess. 5, 2 hereingekommen, weggelassen worden. — Der Singul. λυθήσεται von *Lchm.*, *Tisch.*, *Gebh.* nach ℵ*BC* aufgenommen, ist wol nur grammatische Emendation der Rec. λυθήσονται in *AKL al.* — Verhältnismäßig schwach beglaubigt erscheint die Rec. κατακαήσεται durch *AL*, statt dessen in *C* ἀφανισθήσονται und in ℵ*BKP al.* εὑρηθήσεται steht. Dennoch haben *Lchm.*, *Tisch. 8* u. *Gebh.* die Rec. κατακαήσεται beibehalten, weil εὑρηθήσεται nicht richtig sein kann. Die Annahme *Hofm.*'s, daß τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρηθήσεται von καὶ γῆ zu trennen und als ein mit καί an den Aussagesatz angeschlossener Fragesatz in dem Sinne: ‚die Erde zergeht, und die von ihr umschlossenen Werke werden sie dann zu finden sein?‘ zu fassen sei, ist zu unnatürlich gekünstelt, um Beifall zu finden, und hat an der Stelle 2 Kor. 5, 2, worauf *Hofm.* verweist, kein ihr entsprechendes Analogon. Denn dort ist durch καὶ ὑμεῖς der Gegensatz zu v. 1 hervorgehoben und durch den Inhalt die Fassung des Satzes als Frage motivirt. Hier dagegen läßt sich weder καὶ γῆ mit λυθησονται verbinden und von καὶ τὰ ἐν αὐτῇ isoliren, noch καὶ τὰ ἐν αὐτῇ als Gegensatz zu οὐρανοί, στοιχεῖα und γῆ und als Frage fassen. Die alten Verss., *Syr. Sahid.*, welche εὑρηθήσονται geben, haben daher οὐχ εὑρηθήσονται ausgedrükt. One Ergänzung von οὐχ oder οὐκέτι läßt sich dem εὑρηθήσεται oder εὑρηθήσονται kein vernünftiger Sinn abgewinnen.

Gläubigen als auf den Tag, an welchem ihr Heiland in seiner jezt in Gott verborgenen Herrlichkeit erscheinen und sie in die Herrlichkeit seines Reiches aufnehmen wird. Den Ungläubigen aber wird dieser Tag ἡμέρα κρίσεως καὶ ἀπωλείας sein. Dem Hohne der Spötter begegnet Petrus mit der Verkündigung, daß am Tage des Herrn die gegenwärtige Welt im Feuer untergehen wird. Der Himmel wird vorübergehen d. h. entschwinden (παρελεύσονται wie Mtth. 24, 35. Apok. 21, 1). ῥοιζηδόν im N. T. ἀπ. λεγ. = μετὰ ῥοίζου mit rauschender Schnelligkeit (*Wiesg.*, *Schott*, *Huth.*, *Hofm.* nach *Passow s. v.*); nicht ‚mit großem Krachen' (*Luth.*), denn ῥοῖζος bed. das Rauschen, Sausen, Schwirren eines dahineilenden Körpers, nicht das Krachen eines einstürzenden Gebäudes oder das Geprassel eines verzehrenden Feuers. Das Vergehen des Himmels ist als ein Wegschwinden, wie eines Nebels oder Schattens *Sapient. 2, 4. 5, 9* gedacht. ‚Im Nu, sausenden Fluges schwindet das feste Himmelsgewölbe hinweg' (*Hofm.*). Neben den οὐρανοί sind hier und v. 12 die στοιχεῖα genant, die brennend aufgelöst werden oder zerschmelzen. Unter στοιχεῖα sind aber nicht die sog. vier Elemente der Alten, Feuer, Wasser, Luft und Erde, zu verstehen, weil die Auflösung des Feuers durch Feuer nicht denkbar ist; auch nicht *elementa totius mundi tam coeli quam terrae*, die Grundstoffe, aus welchen die Welt als Organismus besteht (*Pott, Brckn.*, *Wiesg.*, *Schott*); denn nach v. 12 sind die στοιχεῖα one Zweifel zum Himmel zu rechnen, wofür auch hier die Verbindung mit οὐρανοί durch das metabatische δέ und der Anschluß der Aussage über γῆ durch copulatives καί spricht. Demnach können στοιχεῖα nur Grundstoffe oder Grundbestandteile des Himmels bezeichnen; doch nicht die Sterne, wie *Hofm.* das Wort erklärt auf Grund von Jes. 34, 4, wo neben dem Zusammenrollen des Himmels gleich einer Buchrolle, das Hinwelken des Himmelsheeres gleich einem welk abfallenden Blatte genant ist und die LXX כָּל־צְבָאָם durch πάντα τὰ ἄστρα gedeutet haben. Obgleich nämlich *Justin* (*Apol. II c. 5* u. *Dial. c. Tryph. c. 23*) die Gestirne στοιχεῖα οὐράνια nent, so fehlt doch für die Vorstellung einer Auflösung der Gestirne als Schmelzen im Feuer jede biblische Grundlage, und auch der Gebrauch des Wortes στοιχεῖα von den Gestirnen läßt sich nicht mit der Bemerkung *Hofm.*'s rechtfertigen, daß στοιχεῖα Hauptpunkte, die ihre Umgebung beherschen, bezeichne, da die Alten die Gestirne in bezug auf den Einfluß, den sie ihnen auf das menschliche Leben zuschrieben, στοιχεῖα nanten, s. *Passow s. v.* — καυσουμ. λυθήσεται in oder durch Gluthitze aufgelöst werden, nicht: durch Verbrennen; denn καυσοῦσθαι heißt in der klassischen Gräcität: von Hitze leiden. — Unter τὰ ἐν αὐτῇ (*sc.* τῇ γῇ) ἔργα die Werke in (auf) der Erde d. h. die zur Erde gehörenden Werke, sind wol hauptsächlich die Werke der Menschen zu verstehen, aber nicht ausschließlich, sondern mit Inbegriff der der Erde angehörigen Schöpfungen Gottes. Der Ausdruck ist verwandt aber nicht gleichbedeutend mit dem alttestamentlichen ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. Gegen die Beschränkung des Ausdrucks auf die Schöpfungen Gottes auf Erden,

spricht das ἔργα, welches in Apok. 10, 6, worauf man sich für diese Erklärung beruft, fehlt.

V. 11. „Da nun dies alles aufgelöst wird, wie sehr müßt ihr euch in heiligem Wandel und gottseligem Wesen verhalten, v. 12. indem ihr die Ankunft des Tages Gottes erwartet und beeilet, um welches willen der Himmel im Feuer wird aufgelöst werden und die Elemente in Hitze zerschmelzen.[1] V. 13. Eines neuen Himmels aber und einer neuen Erde nach seinen Verheißungen warten wir, in welchen Gerechtigkeit wonet“. — An die Aussage, daß der Tag des Herrn unerwartet kommen wird und dann Himmel und Erde in Feuer untergehen werden, schließt der Apostel die Manung an, zu dem rechten Verhalten der Gläubigen bezüglich der Erwartung dieses Tages. Τούτων οὖν πάντων bezieht sich nicht blos, wie *Hofm.* will, auf die unmittelbar vorhergenanten ἔργα, sondern auf alle vorher erwänten Gegenstände: Himmel, Elemente und Erde. Das Partic. Präs. λυομένων drükt nicht aus, ‚daß die Auflösung bestimt ist, diesen Dingen das Schicksal der Auflösung gleichsam inhärirt (*Winer* Gr. S. 321; änlich *Wiesg.*, *Dietl.*, *de W.*, *Brckn.*). Dieser Gedanke paßt nicht zu der Aussage v. 7, daß Himmel und Erde *durch Gottes Wort* für das Feuer des Gerichts aufbewart sind. Durch das Präsens wird nur die Gewißheit der freilich noch zukünftigen Tatsache ausgedrükt (*Schott, Huth.*). — ποταποὺς δεῖ fürt nicht eine Frage ein, auf die mit ἐν ἁγίαις *cet.* oder erst mit προσδοκῶντες die Antwort folgte, oder die Antwort aus der Frage zu ergänzen wäre (*de W., Wiesg.*), sondern ist cohortative Wendung des Gedankens, um die Wichtigkeit des δεῖ ὑπάρχειν *cet.* auszudrücken, wonach der Sinn sich so verdeutlichen läßt: da dies alles vergeht, so bedenket, was für welche ihr sein sollet. ποταπός bed. nicht *quantus,* sondern *qualis*, den Grad der Beschaffenheit ausdrückend. ἐν ἁγίαις ἀναστρ. κ. εὐσεβείαις ist nicht zum folgenden προσδοκῶντες zu ziehen (mit *Steinf. Huth.*), sondern gehört zum Vorhergehenden. Die Pluralform markirt den heiligen Wandel und die Frömmigkeit nach ihren vielfachen Aeußerungen und Richtungen. ‚Allseitig und allzeitig heiligen Wandels und allen Tuns der Frömmigkeit müßt ihr euch wie sehr befleißigen‘ (*Hofm.*).

V. 12 bringt weder eine Näherbestimmung des Vorhergehenden noch eine Antwort auf die Frage ποταπούς. Es motivirt die geistige Verfassung des Christenstandes, die zur Befleißigung heiligen Wandels ansporn. Die Participia sind nicht durch *sodaß*, sondern durch *indem* aufzulösen: indem oder da ihr ja erwartet . . . Petrus sezt voraus, daß die Gläubigen den Tag erwarten, von der Erwartung desselben durch-

1) Statt τούτων οὖν in ℵ*AKL* u. den meisten Uncialen, auch *Vulg.*, *Copt.*, *Theophyl.*, *Oecum.* u. vielen Catenen, haben *B* u. einige Minuskeln τούτων οὕτως und *CP* τούτων δὲ οὕτως; aber οὕτως ist unnötig, und τούτων δὲ οὕτ. offenbar Nachbesserung, weil one οὖν der Anschluß an das Vorgehende fehlte. — Statt τήκεται in ℵ*ABCL al.* hat *Lchm.* aus *C* u. Minusk. τακήσεται aufgenommen, dem aber der Verdacht grammatischer Conformation nach λυθήσονται anhaftet.

drungen sind und sich um das Kommen desselben bemühen. Der Tag Gottes ist der Tag, welcher das Gericht und die Vollendung des Reiches Gottes bringt, der Tag, an welchem mit der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit auch das mit Christo in Gott verborgene Leben seiner Bekenner in Herrlichkeit offenbar werden wird (Kol. 3, 3 f.). Darum erwarten sie die παρουσία, Ankunft dieses Tags und beschleunigen dieselbe. σπεύδειν heißt nicht *desiderare* oder eifrig begehren, sondern in transitivem Gebrauche: beeilen, beschleunigen, mit Eifer auf etwas hinwirken. Wodurch sie die Ankunft des Tages Gottes beschleunigen, ist nicht gesagt. *Beng.*, *Hofm.* bemerken: durch das hierauf gerichtete Gebet, vgl. Apok. 22, 17; doch nicht dadurch allein, sondern auch durch heiligen Wandel und Frömmigkeit (*Huth.*), oder dadurch daß sie die von der göttlichen μακροθυμία gewärte Gnadenzeit zur Buße und Heiligung benutzen (*Wiesg.*). δι' ἥν ist nicht auf παρουσίαν, sondern im Vergleich mit v. 10 auf ἡμέραν zu beziehen und nicht zu übersetzen: ‚in welchem' (*Luth.*) oder ‚durch welchen', denn διά *c. acc.* bezeichnet die veranlassende Ursache. Der Gedankenzusammenhang ist folgender: Die Christen sollen sich in Erwartung des Tages des Herrn um so mehr heiligen Wandels und der Gottseligkeit befleißigen und dahin wirken, seine Ankunft zu beschleunigen, weil dieser Tag den Untergang der gegenwärtigen Welt bringt und ihnen die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde erfült. So schließt dieser Relativsatz, zwar nicht grammatisch, aber sachlich zugleich den Inhalt des 13. V. in sich. — Mit der nochmaligen Erwänung der Auflösung des Himmels und der Elemente im Feuer (vgl. v. 10) beabsichtigt der Apostel aber nicht ‚den erschütternden Ernst jenes Tages und seine allverderbliche Wirkung zu schildern (*Wiesg.*), denn nur der Himmel und die Elemente sind nochmals erwänt, nicht auch die Erde und ihre Werke. Himmel und Elemente werden hier allein genant, weil der Apostel hier nicht den Umfang, sondern nur die Gewalt der Auflösung, welche dieser Tag mit sich bringt, hervorheben will (*Hofm.*), und die der Herstellung der neuen Welt, in welcher Gerechtigkeit wonen wird, vorhergehen soll. Die jetzige Welt, in welcher Sünde und Ungerechtigkeit herscht, muß untergehen, um die neue Welt, auf welche die Gläubigen warten, zu schaffen. Darauf liegt der Nachdruck, wie die Voranstellung des καινοὺς δέ vor οὐρανούς v. 13 zeigt. Grammatisch regelrecht solte sich v. 13 an v. 12 so anschließen: und ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen werden wird. Statt dessen ist durch die Wendung καινοὺς δὲ οὐρ. — προςδοκῶμεν die Aussage dieses V. verselbständigt, um anzudeuten, daß die wesentliche Bedeutung dieses Tags nicht in der Auflösung der gegenwärtigen Welt besteht, sondern in dem Neuen, das Gott alsdann schaffen wird. Die W. πυρούμενοι λυθήσονται und καυσόμενοι τήκεται sind synonym und drücken nicht eine gänzliche Vernichtung, eine Annihilation *quoad substantiam*, sondern nur eine Vernichtung *quoad qualitates* aus. — Der neue Himmel und die neue Erde sind Gegenstand der Erwartung gemäß der Verheißung Jes. 65, 17 u. 66, 22. Ob τὸ ἐπάγγελμα (Rec. nach *BBKLP al.*) oder τὰ ἐπαγγέλματα

(*Tisch. Gebh.* nach ℵ*A al.*) ursprünglich ist, macht für den Sinn keinen erheblichen Unterschied. Der Plural steht im Hinblick darauf, daß außer Jes. 65, 17 u. 66, 22 die Erneuerung Himmels und der Erde auch in den Weißagungen von dem Untergange der gegenwärtigen Welt (Jes. 24, 20 f. 34, 1 ff. vgl. mit 35, 1 ff. und von der Herstellung von Recht und Gerechtigkeit im Reiche Gottes (Jes. 9, 6. 11, 9. 28, 7. Obad. v. 17. Zeph. 3, 9. Zach. 13, 1 f. Ezech. 40—48) implicite verheißen ist. — ἐν οἷς geht auf Himmel und Erde. δικαιοσύνη der Gegensatz von ἀδικία ist ‚nicht blos als das dem göttlichen Willen entsprechende Verhalten der Inwoner dieser neuen Welt, sondern als die der neuen Welt überhaupt eingeprägte Gestalt gedacht‘ (*Wiesg.*, *Hofm.*). Dies ergibt sich aus dem Begriff des κατοικεῖ. Die jetzige Welt ist Wonstätte und Herschaftsgebiet des Argen, die neue Welt wird Wonstätte der Gerechtigkeit sein, vgl. Jes. 11, 9. 65, 25 u. Apok. 21, 3. 7.

V. 14—18. **Schlussermanung.** — In der Erwartung eines solchen Endes sollen die Leser des Briefs sich befleißigen, am Tage der Parusie fehllos und tadelfrei erfunden zu werden (v. 14), und die göttliche Langmut für Heilszeit achten, wie auch Paulus ihnen geschrieben habe (v. 15 u. 16), und sich nicht durch Irrtum zuchtloser Menschen von ihrem festen Christenstande abbringen lassen, sondern in Gnade und Erkentnis Jesu Christi zunehmen (v. 17 u. 18).

V. 14. „Darum, Geliebte, da ihr solches erwartet, so befleißiget euch, unbeflekt und untadelig für ihn erfunden zu werden in Frieden“. — Wie der Apostel im Beginne des Briefes die Ermanung zu den Tugenden, welche sie im Glauben darreichen sollen, an die Erinnerung dessen, was ihnen durch Christum geschenkt worden, anschloß (1, 3—5 ff.), so schließt er hier zu Ende des Briefs an die Bezeugung des gewissen Kommens des Tags des Herrn die Manung an, sich in der Aussicht auf ein solches Ende der Dinge untadeligen Wandels zu befleißigen. ταῦτα προςδοκῶντες gehört nicht, wie *Dietl.*, *Brckn.*, *Huth.* meinen, mit zu dem wozu ermant wird, sondern entspricht dem προςδοκῶμεν v. 13, welches aussagt was ist und sein wird, nicht was sein soll, wozu ermant wird. Noch weniger kann προςδοκῶντες Inhalt der Ermanung und Begründung derselben zugleich (*Steinf.*) sein. Das Erwarten des Tags des Herrn mit dem was er bringen wird, ist ein Motiv zu der Aufforderung, sich heiligen Wandels zu befleißigen, und gehört zu διό: da ihr solches erwartet (*Wiesg.*, *Schott*, *Hofm.*). ταῦτα geht auf das was laut v. 10 u. 12 f. mit dem Tage des Herrn eintreten wird, und σπουδάσατε *cet.* ist weitere Ausfürung des δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς *cet.* (v. 11), angebend, wie sie sich auf den Tag des Herrn bereiten sollen, nämlich mit Eifer darnach streben, untadelig erfunden zu werden. ἄσπιλοι und ἀμώμητοι das Gegenteil dessen, was 2, 13 von den Verfürern gesagt ist. Zu ἄσπιλ. u. ἀμωμ. vgl. 1 Petr. 1, 19 f. Die Form ἀμώμητος statt ἄμωμος findet sich außer hier nur noch Phil. 2, 15. — αὐτῷ geht wie αὐτοῦ v. 13 auf τοῦ θεοῦ v. 12 zurück, ist also = τῷ θεῷ, ist aber weder = ὑπ᾽ αὐτοῦ von ihm, dem sie eben damit zugehören (*Wiesg.*),

noch *dativ. comm.* (*Schott*), noch = παρὰ τῷ θεῷ nach seinem Urteile (*Huth.*), sondern Dativ der Beziehung (*Hofm.*, in der Beziehung zu Gott), wie ὑμῖν bei εὑρίσκεσθαι 2 Kor. 12, 12; in dem Sinne: daß Gott sie unfehlbar und tadelfrei befinde. εὑρεθῆναι ist weder ausschließlich auf die zukünftige Zeit des Gerichts, noch mit *Huth.* einseitig auf die gegenwärtige Zeit der Erwartung zu beziehen, sondern gilt, als Aorist, von Gegenwart und Zukunft. ἐν εἰρήνῃ läßt sich nicht von der ihr Heiligungsbestreben begleitenden Gewissensbefriedigung (*Schott*) verstehen, steht auch nicht in Gegensatz zu sectirerischen Störern des Kirchenfriedens (*Dietl.*) oder in bezug auf den Zwiespalt zwischen heidnischen und jüdischen Christen (*Steinf.*). Es gehört zu εὑρεθῆναι und bezeichnet den Frieden, dessen Mehrung ihnen 1, 2 gewünscht ist und in dem sie sich befinden lassen sollen (*Wiesg.*).

V. 15. „Und die Langmut unsers Herrn achtet für Heil, wie auch unser geliebter Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Weisheit euch geschrieben hat, V. 16. wie auch in allen Briefen, wenn er in ihnen von diesen Dingen redet, worin einiges Schwerverständliche ist, das die Unwissenden und Unbefestigten verdrehen, wie auch die übrigen Schriften, zu ihrem eigenen Verderben". — In v. 15ᵃ ermant Petrus weiter, im Rückblick auf v. 9, die Langmut des Herrn für Heil zu achten. Das Verziehen der Ankunft des Tags des Herrn hielten Manche für βραδυτής für ein Zögern, eine Säumigkeit vonseiten Gottes. Dagegen hat der Apostel v. 9 erklärt: der Herr übt Langmut euretwegen. Diese Langmut, welche Gott übt, um allen zur Buße Zeit zu geben — sagt er nun hier: „achtet für σωτηρίαν für etwas, das euer Heil bezwekt, für eine Gnadenfrist, euch zur Förderung eures Heils geschenkt. — Um dieser seiner Ermanung (v. 14 u. 15ᵃ) Nachdruck zu geben, sezt er hinzu: ‚wie auch — Paulus — euch geschrieben hat'. Zu dieser Berufung auf ein an sie gerichtetes Schreiben des Paulus mochte Petrus dadurch veranlaßt sein, daß er vor einer Verdrehung der Worte dieses Apostels, deren sich Manche schuldig machten, zu warnen für nötig hielt (*Huth.*). Er nent ihn „unsern geliebten Bruder". ἀδελφός nicht blos als Mitchristen, sondern zugleich als durch amtliche Beziehung zu den Gemeinden mit Petrus innig verbunden, so wie Paulus Eph. 6, 21. Kol. 4, 7 den Tychikus ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ nent. Dagegen urgirt *Hofm.* den Plural ἡμῶν, der in jenen Stellen fehlt, und folgert daraus, daß Petrus dadurch den heidnischen Lesern gegenüber die jüdischen Christen als seine christliche Genossenschaft mit sich zusammenfasse und damit zu erkennen gebe, daß der Heidenapostel wie ihm selbst so zugleich ihnen ein lieber Bruder ist. Diese Deutung des ἡμῶν hängt mit der schon S. 209 widerlegten Ansicht *H.*'s zusammen, daß Petrus mit ἡμῖν 1, 11 seine an Jesum gläubigen Volksgenossen, die Judenchristen meine. Dort aber schließt sich Petrus, der Bezeichnung ἀπόστολος entsprechend, durch ἡμῖν mit den übrigen Aposteln zusammen. Dem änlich nent er hier den Paulus ἡμῶν ἀδελφός, indem er sich mit den als ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν (1, 1) bezeichneten Lesern des Briefs zusammenschließt. — Durch den

Zusatz κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν bezeichnet er Paulus nicht ‚als den mit Weisheit sonderlich Begabten‘ (*Wiesg.*), sondern sagt dies nur von dem Inhalte des Briefes, welchen Paulus an die Gemeinden, für die Petrus seinen Brief bestimte, geschrieben hat, daß derselbe mit Weisheit geschrieben sei, um die darin ausgesprochenen Warheiten als beherzigenswert der Beachtung zu empfehlen.

Aus dem ἔγραψεν ὑμῖν erhellt, daß Petrus dabei nicht alle damals vorhandenen Briefe des Paulus im Sinne hat, sondern nur den oder die an die Leser des Petrusbriefes geschriebenen. Dieses ὑμῖν haben nicht wenige Ausll. außer Acht gelassen und dazu noch das καθὼς — — ἔγραψεν so misverstanden, daß sie es entweder blos auf die Ermanung v. 15 bezogen und nach Stellen paulinischer Briefe suchten, die von der Langmut Gottes oder Christi handeln, oder den Zusammenhang ganz außer Acht lassend sich nur an das κατὰ τὴν — — σοφίαν hielten, oder auch den Hinweis auf das Schreiben des Paulus nicht blos auf die Ermanung v. 14 u. 15[a], sondern zugleich auf die Belehrung über das Kommen des Tages Gottes v. 10—13 bezogen. Hiernach solte er mit καθὼς — ἔγραψεν auf den Brief an die Römer, wo 9, 22 u. 4, 2 von der μακροθυμία die Rede ist, hindeuten (nach *Oecum.*, *Grot.*, *Dietl.*, *Besser*), oder auf die Briefe an die Korinther, vornämlich wegen 1 Kor. 1, 7—9 (*Jachm.*), oder auf die Thessalonicherbriefe, wegen der Lehre über die Parusie (*de W.*, *Brckn.*, *Schott*). Alle diese Meinungen werden hinfällig, sobald man beachtet, daß καθὼς — Παῦλος — ἔγραψεν ὑμῖν sich nur auf die in den Participialsätzen v. 14 u. 15 enthaltene Ermanung zu frommen Wandel bezieht. Darnach können nur Briefe gemeint sein, welche Paulus nach Kleinasien geschrieben hat; hauptsächlich der Epheserbrief, der an denselben Leserkreis, wenn auch nicht gleichen Umfangs, wie der Petrusbrief geschrieben ist, und in der ganzen zweiten Hälfte Ermanungen zu heiligem Wandel, selbst unter Hinweisung auf das Ende 4, 30. 5, 5 f. enthält (*Wiesg.*, *Huth.*, *Hofm.*). Außerdem könte man noch an den Kolosserbrief und an den ersten Timotheusbrief denken; allein der erstere hat eine viel engere Bestimmung, die einen Hinweis auf ihn nicht vermuten läßt, und der andere ist nicht an Gemeinden, sondern an den Timotheus allein geschrieben. — Mit der Beschränkung des καθὼς — — ἔγραψεν ὑμῖν auf den einen Epheserbrief steht in Einklang, was Petrus v. 16 hinzufügt: ‚wie auch in allen Briefen, wenn er darin περὶ τούτων redet. περὶ τούτων kann sich nur auf das beziehen, worauf καθώς v. 15 hinweist, auf die v. 14 u. 15 ausgesprochene Ermanung. Aus diesem Zusatz ersehen wir aber, daß Petrus nicht nur selber mehrere Briefe Pauli kante, sondern auch mehrere in den Gemeinden, an die er schreibt, bekant voraussezt. Doch ist aus πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς, auch wenn der Artikel ταῖς echt ist,[1] nicht das Vor-

1) Die Handschriften sind hierüber nicht entscheidend, da ταῖς zwar in ℵ*KLP al.* steht, aber in *ABC* 5. 13. 190 u. 40 Lectionarien fehlt. — Aenlich steht es mit der anderen Variante dieses Verses, mit ἐν οἷς, welches *CKLP al.* bieten, statt ἐν αἷς in ℵ*AB al.*, wo jedoch ἐν οἷς nur infolge irriger Beziehung des Relativums auf τούτων in den Text gekommen ist.

handensein einer geschlossenen Sammlung paulinischer Briefe (mit *Wiesg.* u. vieler neueren Kritikern) zu folgern, sondern nur Bekantschaft mit einer Mehrzal von Briefen des Paulus, da der Artikel häufig nur ein Possessivpronomen vertritt, vgl. *Kühner* Gr. II. S. 515. — Von diesen Briefen sagt Petrus, daß in ihnen einiges Schwerverständliche ist. Das Relativum ἐν αἷς bezieht sich auf πάσαις ἐπιστολαῖς, nicht auf περὶ τούτων, da Petrus wol nicht sagen wolte, daß in dem, was Paulus in betreff der Ermanungen zu heiligem Wandel geschrieben, Schwerverständliches sich findet, sondern in dem, was er in seinen Briefen, wenn er von diesen Dingen handelt, darüber geschrieben hat. Für die Beziehung des relativen ἐν αἷς (also nich οἷς) auf ἐπιστολαῖς spricht außerdem das folgende ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς, welches dem ἅ — στρέβλοῦσιν coordinirt, das Verdrehen der übrigen Schriften dem gleichstelt, was in den Briefen Pauli verdreht wird (*Wiesg., Brckn., Huth.*). — Bei δυσνόητά τινα ist nicht δυσν. Prädicat und τινα Subject, sondern nach der Stellung der Worte beides zusammen Subject. δυσνόητα sind aber nicht ‚die Dinge, die an sich dem natürlichen Denken widerstreiten' (*Schott*), sondern die Worte oder Ausdrücke, in welchen Paulus von den Dingen redet. Zu den Dingen paßt das Verb. στρεβλοῦν drehen, metaphor. verdrehen, nicht. Was aber Petr. für δυσνόητα hält, darüber sind die Ausll. verschiedener Meinung. *Schott* versteht darunter die Aussprüche des Paulus über die Parusie, wie 1 Thess. 4, 13 ff. 1 Kor. 15, 12–28. Dies entspricht aber nicht dem Contexte, demzufolge Aeußerungen gemeint sein müssen, die sich so deuten ließen, als bedürfe es dessen nicht, wozu der Apostel v. 14 f. ermant. Eher möchte mit *Wiesg.* an die paulinische Rechtfertigungslehre im Gegensatz zum Gesetz zu denken sein. Da aber die Aussagen des Paulus über die christliche Freiheit in enger Beziehung zu der schließlichen Heilsvollendung stehen, und die Idee derselben ein so charakteristisches Moment in der paulinischen Lehre sei, die nur zu leicht durch Misverstand verkehrt werden konte, so hält es *Huth.* für warscheinlicher, daß Petrus bei dem ziemlich unbestimt gehaltenen Ausdruck diese vornämlich im Auge gehabt habe. Dagegen wendet aber *Hofm.* ein, daß die Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben oder die Freiheit, daß er nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sei, nicht gemeint sein könne, weil der Misbrauch dieser Lehre keine Verrenkung von Schwerverständlichem war. ‚Wol aber mochten Aussprüche wie Eph. 2, 5 f. Kol. 2, 12 schwer verständlich heißen. An sie konte sich die Lehre eines Hymenäus und Philetus anschließen, daß die Auferstehung schon geschehen, eine andere Auferstehung also als die in der Wiedergeburt erfolgte, nicht zu erwarten sei, vgl. 2 Tim. 2, 17 f.' Die so lehrten, konten sich allerdings des Ringens, das Paulus von sich bezeugte, um der künftigen Auferstehung der Toten mit Christo teilhaft zu werden (Phil. 3, 10 ff.), überheben und Schwerverständliches in den Briefen Pauli finden. — Diese Beziehung der Worte erscheint mir zutreffender als die Beziehung auf die paulinische Rechtfertigungslehre. Wie schon Paulus die Gemeinde zu Philippi (Phil. 3, 19) warnt, solchen nachzuwandeln, denen der Bauch

ihr Gott ist, und deren Ende die ἀπώλεια, so konten aus solchen irdisch gesinnten Menschen, wenn sie ihren Lüsten weiter frönten, Lügenlehrer erstehen, wie die von Petrus in c. 2 geschilderten, welche in die Gemeinden eindringen und die Unsittlichkeit als christliche Freiheit zu rechtfertigen suchen würden. — Doch ist daraus nicht zu schließen, daß Petrus mit οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι die c. 2 f. als Libertiner und Leugner der Parusie geschilderten Verfürer meinte (*Wiesg.* u. v. A.). Dieser Ansicht steht nicht nur 2, 14, wo ἀστήρικτοι nicht Verfürer, sondern solche bezeichnen, die sich verfüren lassen, direct entgegen, sondern auch daß zur Bezeichnung jener Verführer die Ausdrücke zu schwach sind, und daß Petrus die Verfürer c. 2 f. erst für die Zukunft in Aussicht genommen hat, hier aber von solchen redet, die der Gegenwart angehören. ἀμαθεῖς Unwissende, nicht Ungelehrige, sind solche, welche die heil. Schrift nicht verstehen, kein Verständnis für geistliche Warheit haben; ἀστήρικτοι solche die im Glauben und in der Heilserkentnis nicht festgegründet sind (s. zu 2, 14). Solche verdrehen die Schrift, wenn sie subjective und irrige Ansichten in Glaubenssachen aus der Schrift begründen wollen und in ihrer geistigen Beschränktheit gegen bessere Belehrung hartnäckig festhalten. Wenn solche, auch one auf Verfürung Anderer auszugehen, ihr irriges Schriftverständnis zur Richtschnur ihres Glaubens und Wandels machten, so litten sie Schaden an ihrer Seele und verdrehten die Schrift zu ihrem eigenen Verderben. Solche ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι haben in der Christenheit niemals ganz gefehlt, so daß sich nicht näher bestimmen läßt, an wen Petrus gedacht haben mag.

Ueber ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς bemerkt *Huth.*: Diese Hinzufügung hat etwas Auffallendes, nicht nur wegen des Mangels einer näheren Angabe, welche γραφαί gemeint sind, sondern auch deswegen, weil dadurch das στρεβλοῦν, welches sich vorher nur auf δυσνόητά τινα in den Briefen des Paulus bezog, auf ganze Schriften ausgedehnt wird. Da nun γραφαί durch Schriftstellen zu erklären (*de W.*) willkürlich und an die alttestamentlichen Schriften zu denken unwarscheinlich sei, so meine der Apostel warscheinlich anderweitige Schriften, die zur Zeit der Abfassung dieses Briefes ebenso wie die Briefe des Apostels Paulus den christlichen Gemeinden zur Belehrung und Erbauung dienten, wozu möglicherweise auch andere Schriften des N. T., doch diese nicht allein, gehörten. Hieran ist soviel richtig, daß γραφάς nicht Schriftstellen bedeuten kann, da dies nur möglich ist, wenn durch Benennung dessen, wovon sie handeln, γραφαί näher bestimt wird, wie z. B. Mark. 12, 10. Joh. 10, 37. Jak. 2, 23. Auch die Schriften des alttestamentlichen Kanon (*Wiesg.* u. A.) können nicht gemeint sein, wegen des dabeistehenden λοιπάς, weil das A. Testament, obgleich als geschlossene Sammlung der heil. Schriften αἱ γραφαί genant, doch nicht den paulinischen Briefen als das λοιπὰς γραφάς coordinirt sein kann. Aber daraus folgt nur, daß Petrus nicht vom Alten Testamente als Kanon heiliger Schriften redet, aber nicht, daß er nur andere neutestamentliche oder sonstige christliche Schriften gemeint habe. Die Schriften, welche die Gemeinden damals zur Belehrung und Erbauung brauchten, außer den paulinischen Schriften,

werden einzelne Teile der alexandr. Uebersetzung des A. Test. und vielleicht Evangelien, wenn solche damals schon in den Gemeinden verbreitet waren, gewesen sein. Aber an eine bestimte oder geschlossene Sammlung alt- oder neutestamentlicher Schriften zu denken, dazu nötigt τὰς λοιπὰς γραφάς durchaus nicht.

V. 17 u. 18. „Ihr nun, Geliebte, da ihr es zuvor wisset, seid auf der Hut, damit ihr nicht durch den Irrtum der Ruchlosen mit fortgerissen aus eurem festen Stande entfallet. Wachset aber in Gnade und und Erkentnis unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi. Ihm die Ehre so jetzt wie für den Tag der Ewigkeit. Amen". — Mit ὑμεῖς οὖν nimt der Apostel die Anrede an die Leser v. 14 wieder auf, um die v. 14 begonnene Ermanung als eine Folgerung aus allem was er ihnen geschrieben, zum Schlusse in die zweifache Manung, sich nicht durch Verfürung aus ihrem festen Glaubensstande entrücken zu lassen, und in der Gnade und Erkentnis Jesu Christi zu wachsen, zusammenzufassen. Das Object zu προγινώσκοντες ist aus dem, wovor sie auf der Hut sein sollen, zu entnehmen, nämlich daß Irrlehrer, wie die c. 2 u. 3, 1 ff. geschilderten kommen und Unbefestigte verfüren werden. πλάνη Irrtum, sittliche Verirrung, wie 2, 18, nicht Verfürung, wozu das συν in συναπαχθ. nicht passen würde. Zu τῶν ἀθέσμων vgl. 2, 7, dort von den ruchlosen Bewonern Sodoms gebraucht, hier von den in c. 2 geschilderten Lügenlehrern. τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ aus dem eigenen festen Stande. στηριγμός nicht Festung (*Luth.*), sondern Festigkeit, der feste Stand der Leser in der christlichen Warheit (1, 12); der Gegensatz gegen ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι v. 16. — V. 18. αὐξάντε δὲ ist nicht Gegensatz gegen ἐκπέσητε, in dem Sinne: ‚wachset vielmehr (*Wiesg., Huth.*). Der Imperativ kann sich nicht gegensätzlich an den untergeordneten Absichtssatz anreihen, sondern correspondirt dem Imper. φυλάσσεσθε ἵνα *cet.* Zu dem φυλάσσεσθαι, um nicht aus der festen Stellung in der Warheit fortgerissen zu werden, muß das Wachsen in Gnade . . . hinzukommen. Durch δέ statt καί wird das Hinzukommende als ein anderes betont. Nicht genug daß sie auf der Hut sind, sich nicht mit fortreißen zu lassen, sollen sie aber in Gnade und Erkentnis wachsen. Mit ἐν χάριτι κ. γνώσει wird nicht Mittel und Grund des Wachsens (*Schott, Hofm.*) angegeben, sondern das woran sie zunehmen sollen. Dagegen hat zwar *Hofm.* auf 1 Petr. 2, 2 verwiesen, wo mit ἐν bei αὐξάνεσθαι dasjenige benant ist, vermöge dessen das Wachstum zuwege komt. Aber diese Stelle beweist nichts für die Auffassung von αὐξάνειν ἐν unsers Verses, weil dort αὐξήθητε noch mit εἰς verbunden ist, und das Medium oder Passivum gefördert werden bedeutet, nach der activen Bedeutung: fördern, hier dagegen das Activum αὐξάνειν in der intransitiven Bedeutung: wachsen, zunehmen steht, wo gegenüber dem φυλάσσεσθε zur Deutlichkeit und Vollständigkeit der Manung die Angabe, worin das Wachstum bestehen soll, unentbehrlich, dagegen eine Bestimmung darüber, wie es zuwege komt, nicht erforderlich ist. In der intransitiven Bedeutung, in welcher αὐξάνειν nur in der späteren Gräcität und im N. T. vorkomt, ist es Kol. 1, 10 mit dem Dativ (der Beziehung) construirt, sonst mit εἰς außer 1 Petr. 2, 2 noch Eph. 2, 21.

4, 5 auf das Ziel hindeutend. Weiter hat *Hofm.* für die ursächliche Fassung des ἐν geltend gemacht, daß der Genitiv τοῦ κυρίου ἡμῶν κ. σωτ. Ἰ. Χρ. nicht blos zu γνώσει sondern auch zu χάριτι gehöre, und über das gegen diese, auch von *de W.*, *Brckn.* vorgezogene Verbindung erhobene Bedenken, daß diese zweifache Beziehung, auf χάριτι als subjectiver, auf γνώσει als objectiver Genitiv, undenkbar sei (*Huth.*), sich durch den Hinweis auf Beispiele wie Röm. 15, 4. Tit. 2, 13 u. 1 Petr. 1, 2 hinwegsezt. Aber in keiner dieser Stellen ist diese zwiefache Beziehung eines Genitiv begründet; s. zu 1 Petr. 1, 2 die Erkl. S. 42; zu Röm. 15, 4 vgl. *Philippi,* und in Tit. 2, 13 ist ἐλπίδα des Gehoffte, der Gegenstand der Hoffnung und καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγ. θεοῦ *cet.* epexegetische Erklärung des ἐλπίδα (vgl. *Huth.*). — Auch in unserem V. ist χάριτι als selbständiger Begriff zu fassen, wie χάρις in der Grußüberschrift 1, 2 u. 1 Petr. 1, 2, wo den Lesern Mehrung der χάρις καὶ εἰρήνη gewünscht wird. Auf diesen Wunsch zurückblickend schließt Petrus seinen Brief mit der Manung, in der Gnade, der sie sich erfreuen, zu wachsen. χάρις ist die durch Christum ihnen zuteil gewordene Gnade Gottes. Daß aber, wenn die Gnade Gottes gemeint sei, der Genitiv τοῦ θεοῦ unentbehrlich wäre, läßt sich nicht (mit *Hofm.*) behaupten. — Das Wachstum in der Gnade Gottes wird durch das Wachstum in der Erkentnis unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi gefördert. — Wie Petrus die Leser im Eingange des Briefs als solche begrüßt, die in der Erkentnis unsers Gottes und Heilandes Jesu Christi gleichwerten Glauben mit ihm empfangen haben, so schließt er den Brief mit der Manung, in der Erkentnis unsers Herrn und Heilandes Jesu Chrisi zuzunehmen. Dazu fügt er noch eine Doxologie hinzu, die sich hier nicht wie 1 Petr. 5, 11. Jud. v. 25 auf Gott, sondern auf Christum bezieht. Eigentümlich ist in dieser Doxologie καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν τοῦ αἰῶνος „sowol jezt als auch auf den Tag der Ewigkeit“ statt des sonst gewönlichen εἰς τοὺς αἰῶνας Röm. 16, 27 u. ö. oder εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων 1 Petr. 4, 11. 5, 11 u. ö. ἡμέρα τοῦ αἰῶνος ist der Tag, der nach der Ewigkeit benant ist und die Ewigkeit selbst ist. — Das ἀμήν fehlt in *B* c. 10, ist aber durch ℵ*ACKLP* u. Verss. stark beglaubigt, und hier als zur Doxologie gehörig (vgl. 1 Petr. 5, 11) wol ursprünglich, nicht späterer liturgischer Zusatz.

[illegible] das Ziel hindurchdringt. [illegible] der Hoffnung, mit die ursprüngliche Fassung, die sie [illegible] gemacht, daß der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] das ganze [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Gedanken, daß [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] durch den [illegible] Beispiele wie Röm. 15, 4. Tit. 2, 13 und [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Röm. 15, 4 vgl. [illegible] Tit. 2, 13 [illegible] Gegenstand der Hoffnung und [illegible] [illegible] Erklärung [illegible] [illegible] als selbständigen Begriff zu fassen, wie [illegible] [illegible] 1 Petr. 1, 3, wo der Leser [illegible] Richtung der [illegible] wird [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Weise mit der Mahnung, in der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Daß man wenn die [illegible] Gottes gemeint sei, der [illegible] [illegible] unmittelbar [illegible], daß sich nicht mehr [illegible] bekannten [illegible] in der [illegible] Gottes [illegible] durch [illegible] in der Gesamtheit [illegible] [illegible] — Wie [illegible] die Lehre [illegible] als solche angreife, die in der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] mit dem [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] 1 Petr. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] — Das [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] (vgl. 1 Petr. 5, 11) [illegible] [illegible] fremder Gewalt.

Der Brief des Judas.

EINLEITUNG.

§. 1. Verfasser und Leser des Briefs.

Der **Verfasser** nent sich in der Grußüberschrift ‚*Judas*, Jesu Christi Knecht (δοῦλος) aber Bruder des Jakobus', nicht auch ἀπόστολος, wie Petrus II, 1, 1, weil er es nicht für nötig hielt, den Lesern gegenüber seine apostolische Würde hervorzuheben. So bezeichnet sich auch Paulus in Phil. 1, 1 nur als δοῦλος Jesu Christi, nicht aber aus dem Grunde, weil er gemeinsam mit Timotheus die Gemeinde begrüßt; denn daß die Weglassung des καὶ ἀπόστολος ihren Grund nicht in der Miterwänung dieses seines Gehilfen hat, zeigen die Grußüberschriften 1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Kol. 1, 1. — Näher gibt sich Judas den Lesern zu erkennen durch den Zusatz: ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου, doch auch nicht, um sich dadurch von den Aposteln zu unterscheiden, sondern weil Jakobus den Gemeinden, an die Judas schrieb, als ein Mann von apostolischer Würde und Stellung bekant war. Dieser Jakobus ist nämlich, wie die neueren Ausleger fast einstimmig und mit Recht annehmen, der ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου dieses Namens, der mit Petrus und Johannes zu den Säulen der Urgemeinde gezält wurde (Gal. 2, 9), und der im Galaterbriefe (vgl. Gal. 1, 19. 2, 12) wie in der Apostelgeschichte (12, 17. 15, 13 ff. 21, 18) und in der kirchlichen Ueberlieferung als ein unter den Judenchristen hoch angesehener, gleichsam bischöflicher Vorsteher der Jerusalemischen Gemeinde erscheint, und auf Betrieb des sadducäischen Hohenpristers Ananus in der Zeit, da der Procurator Festus gestorben und sein Nachfolger Albinus noch nicht angekommen war (im J. 62 n. Chr.), von dem Synedrium zum Tode verurteilt und gesteinigt wurde (nach *Joseph. Antt. XX, 9, 1* und mit traditioneller Ausschmückung *Hegesippus* in *Euseb. h. eccl. II, 23*). — Hiernach war auch Judas ein ἀδελφὸς Ἰησοῦ (vgl. Mtth. 13, 55. Mrk. 6, 3), bezeichnet sich aber nicht so, weil er das in Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ausgedrükte geistliche Verhältnis zu Christo höher schätzte als die leibliche Verwandtschaft mit Jesu, wie denn auch Jakobus in seinem Briefe sich

weder ἀπόστολος noch ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, sondern nur θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος nent. In den Grußüberschriften der neutestamentl. Briefe bezeichnet nämlich δοῦλος nicht blos die Zugehörigkeit zu Jesu als Jünger und Verehrer Christi, sondern zugleich das dienstliche Verhältnis eines Verkündigers des Evangeliums von Jesu Christo (s. zu 2 Petr. 1, 1 S. 210).

Ueber die Wirksamkeit des Judas im Dienste Jesu Christi und über seine Lebensverhältnisse ist nichts Sicheres überliefert. Außer der allgemeinen Angabe Act. 1, 14, daß nach Christi Himmelfart die Apostel mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen ἀδελφοῖς einmütig im Gebet anhielten, woraus wir sehen, daß die ἀδελφοί Jesu zum Glauben an ihn gelangt waren, finden sich in der Apostelgeschichte nur über Jakobus den Bruder des Herrn nähere Nachrichten von seinem Wirken; von den anderen Brüdern Jesu ist nicht weiter die Rede. Aus dem Briefe des Judas aber ergibt sich nur soviel, daß er in den Gemeinden eine amtliche Stellung als Verkündiger des Evangeliums innehatte, vermöge welcher er sich bewogen fand, die Gläubigen brieflich zu ermanen für den ihnen verkündigten Glauben zu kämpfen, und sie vor sittenlosen, in Fleisches Lüsten lebenden und den Herrn verleugnenden Menschen, die in die Gemeinde eingeschlichen waren, zu warnen (vgl. v. 3 f. u. 19 ff.). Von wo aus er den Brief geschrieben, ist nicht überliefert. Die patristische Ueberlieferung über ihn ist nicht nur sehr dürftig, sondern auch mit Widersprüchen behaftet. Nach der abendländischen Tradition soll er in Gemeinschaft mit Simon seinem Bruder (Mtth. 13, 55) den Persern das Evangelium verkündigt haben und dort auch als Märtyrer gestorben sein; dagegen läßt ihn *Nikephorus* (*hist. eccl. II, 40*) in Palästina, Syrien und Arabien das Evangelium predigen und in Edessa ruhig sterben. Von dem Aufenthalte in Edessa erzält auch die Syrische Sage, fügt aber hinzu, Judas sei später von dort nach Assyrien gegangen und habe auf der Rückreise in Phönizien den Märtyrertod erlitten. Vgl. über diese Sagen *Winer*, RW. I S. 633 u. die Kommentare von *Arnaud* p. 82 ff. und *Rampf* S. 38 ff.

Die Leser sind in dem Gruße (v. 1) als in Gott dem Vater geliebte und Jesu Christo bewarte Berufene bezeichnet, one Bestimmung der Gegend, wo sie lebten. Viele Ausleger nehmen an, daß sie in Kleinasien zu suchen seien; aber diese Annahme gründet man nur auf die Aenlichkeit der im Briefe geschilderten Libertiner teils mit den im 2. Petrusbrief bekämpften Lügenlehrern und Spöttern, teils mit den Apok. 2, 14 genanten Nikolaiten und Bileamiten. Aber diese beiden Momente sind hiefür nicht entscheidend. Das erste wird dadurch hinfällig, daß Judas gegen Irrgeister kämpft, die sich schon in die Gemeinde eingeschlichen hatten, Petrus aber von solchen redet, die in die Gemeinde eindringen werden; Judas also vor schon gegenwärtigen, Petrus aber vor erst in der Zukunft auftretenden Verfürern warnt, wonach beide nicht identifizirt werden können. Das andere Moment wird dadurch geschwächt, daß solche libertinische Verleugner Christi sich nicht blos in Kleinasien fanden, sondern auch in Makedonien, wie aus Phil. 3, 17 ff.

zu ersehen, wo Paulus die Gemeinde zu Philippi vor irdisch gesinnten Feinden des Kreuzes Christi, denen der Bauch ihr Gott ist und deren Ende das Verderben, zu warnen für nötig erachtet. — Warscheinlicher ist die Annahme von *Cred.*, *Wiesg.* u. A., daß die Leser in Palästina oder dem angrenzenden Syrien zu suchen sein möchten, obgleich sich auch dafür nichts weiter geltend machen läßt, als daß Judas wie sein Bruder Jakobus hauptsächlich unter den Juden und Judenchristen Palästina's für die Ausbreitung des Evangeliums gewirkt haben mag, verbunden mit der Notiz des *Hegesippus* bei *Euseb. h. e. III, 20,* daß Enkel des Judas (υἱωνοὶ ἀπὸ γένους τοῦ Κυρίου) zur Zeit Domitians noch in Palästina lebten, denen *Euseb. III, 20* vgl. mit *III, 32* nach Hegesippus das Zeugnis: προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ Κυρίου gibt.

In den Erörterungen über Judas als Verfasser unsers Briefes sowol in den neueren Commentaren als in *Winer's* RW., *Riehm's* Hdwb. der bibl. Altert. und in *Herzog's* Realencykl., wird die Frage über das Verhältnis des als Bruder des Jakobus sich bezeichnenden Judas zu dem Apostel Ἰούδας Ἰακώβου (Luk. 6, 15. Act. 1, 19), der in den Apostelverzeichnissen Mtth. 10, 4. Mrk. 3, 18 unter den Beinamen Λεββαῖος und Θαδδαῖος aufgefürt ist, als für die Frage nach der Echtheit des Judas- wie auch des 2. Petrusbriefes von wesentlicher Bedeutung, ausfürlich behandelt. Wir haben dagegen im Vorstehenden von dieser Frage abgesehen, weil sie nicht blos für das Verständnis unsers Briefes gleichgültig ist, wie schon *de W.* geurteilt hat, sondern auch für die kritische Frage nach der Echtheit der genanten Briefe keine Bedeutung hat, da wir weder die Meinung vieler Kritiker, daß ein Apostel (Petrus) nicht hätte die Schrift eines Nichtapostels (Judas) benutzen können, für richtig, noch die Annahme, daß der Verfasser des 2. Petrusbriefes die Schilderung der Irrlehrer nach dem Judasbriefe concipirt habe, für begründet halten.

Meine Ansicht über diese vielverhandelte Streitfrage habe ich im Commentar zu Mtth. 12, 46 dargelegt, und mich gegen die Annahme, daß die ἀδελφοί Jesu Söne Josephs, also Stief- und Halbbrüder Jesu waren, und für die Ansicht erklärt, daß sie Söne des Klopas, der ein Bruder Josephs, des Pflegevaters Jesu war, und der Maria, der ἀδελφή der Mutter Jesu, doch nicht ihrer leiblichen Schwester sondern ihrer Schwägerin waren, demnach die beiden Verfasser der Briefe Jakobi und Judä mit den Aposteln Jakobus Alphäi und Judas Jakobi identisch sind. Entscheidend für die Selbigkeit dieser Brüder Jesu mit den genanten Aposteln war und ist noch jezt für mich entscheidend der zwiefache Umstand, daß nach dem Tode des Zebedäiden Jakobus, Bruders des Johannes, in der Apostelgeschichte nur noch ein Jakobus als Mann von anerkant apostolischer Stellung und Autorität erwänt wird, und daß Paulus diesen Jakobus in Gal. 1, 19 als τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου zu den Aposteln rechnet. Diese beiden Momente, auf welche schon *Hug,* Einl. ins N. T. II §. 158, *J. P. Lange* in *Herz.'s* Realenc. VI S. 406 ff. und *Hofm.* in der Einl. zu unserm Brief das Hauptgewicht legen, sind von *Beyschlag* in *Riehm's* Hdwb. S. 663 nicht entkräftet worden. Denn wenn derselbe der Aussage des Apostels Paulus,

daß er bei seinem Besuche in Jerusalem, um Petrus persönlich kennen zu lernen, fünfzehn Tage bei ihm blieb, ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου die Beweiskraft mit der Bemerkung entzieht, daß εἰ μή auch ‚sondern nur' bedeute, so hat schon *Hug* gegen diese Deutung des εἰ μή mit vollem Rechte bemerkt, daß Paulus, wenn er den Jakobus von den Aposteln hätte unterscheiden wollen, nicht εἰ μή sondern ἀλλὰ μόνον geschrieben haben würde. Die Richtigkeit dieser Bemerkung wird durch Joh. 6, 22, wo εἰ μή und ἀλλὰ μόνον in zwei Sätzen deutlich unterschieden sind, außer Zweifel gesezt. — Nur ein Bedenken gegen die Selbigkeit der ἀδελφοὶ Ἰησοῦ mit den Aposteln Jakobus Alphäi und Judas Jakobi ist bisher noch nicht befriedigend erledigt, und ist noch jüngst von *L. Wetzel:* ‚Alphäus und Klopas' in den Theol. Studien u. Krit. 1883. III S. 620 ff. mit Emphase geltend gemacht worden. Wenn nämlich Jakobus und Judas als Söne des Klopas und der Maria einer ἀδελφή der Mutter Jesu, mit den Aposteln Jakobus Alphäi und Judas Jakobi identisch sind, so müssen die Namen Ἀλφαῖος und Κλωπᾶς einen und denselben Mann bezeichnen. Dies wird gewönlich so erklärt, daß diese zwei Namen nur verschiedene griechische Formen des hebr. Namens חלפי seien. Diese, auch von *Beyschl.* one weiteres angenommene Identität der beiden Namen erklärt *Wetzel* auf Grund einer brieflichen Mitteilung von *Frz. Delitzsch* für einen ‚offenbaren Irrtum'. ‚Der Name Ἀλφαῖος ist (nach dieser Mitteilung) hebräisch und lautet hebr. חלפי;[1] dagegen ist der Name Κλωπᾶς Joh. 19, 25 und Κλεόπας Luk. 24, 18 eine Verkürzung des Namens Κλεόπατρος, also ein griechischer Name'. Diese sprachliche Erklärung der beiden Namen ist unanfechtbar, und man kann auch der weiteren Bemerkung von *Del.* a. a. O. S. 626: ‚Es ist durchaus unzulässig, auf vermeintliche Identität der Namen Ἀλφαῖος und Κλωπᾶς die Ansicht zu gründen, daß die Brüder Jesu Söne der Schwester seiner Mutter, einer zweiten Maria, gewesen seien', beipflichten, one die Folgerung, welche *Wetzel* daraus gezogen, daß die sogen. Brüder Jesu nicht Söne des Klopas und Vettern Jesu seien, als richtig anzuerkennen. Die Ansicht, daß die Brüder Jesu Söne des Klopas und der anderen Maria (Mtth. 27, 61) sind, wird von den Verteidigern derselben nicht auf die Identität der Namen Alphäus und Klopas gegründet, sondern auf die oben angefürten Tatsachen aus der Apostelgeschichte und dem Galaterbriefe. Aus diesen Tatsachen wird nur

1) Mein Freund *Frz. Delitzsch* hat mir auf die Frage über das Vorkommen des hebr. Namens חלפי Folgendes mitgeteilt: ‚Den Mischnalehrern gehört ein חילפיי (חִלְפַי) Son Abahu's an (*jerus. Biccurim* 64b); der Generation der älteren Talmudlehrer (אמוראים) ein חילפי, welcher Studiengenosse jenes *R. Jochanan* war, welchem die Redaction des *jerus. Talmud* zugeschrieben wird. Dieser חִלְפַי oder חֲלַפַי heißt auch mit Schwächung des Hauchlauts אִלְפַי (אֲלַפַי) und אִלְפָא. *Levy* in seinem *Neuhebr. WB.* schreibt חִילְפַי, aber es findet sich auch חלפי, also חִלְפַי.' Diese lezte Namensform zeigt, wie die in dem gräcisirten Ἀλφαῖος vorliegende Abschwächung des חֲ in ἀ schon in die hebräische Aussprache eingedrungen ist.

gefolgert, daß *Alphäus* und *Klopas* Namen eines und desselben Mannes seien, und die Verschiedenheit dieser zwei Namen herkömmlich aus einer verschiedenen Form des hebr. חלפי erklärt. Wenn nun auch diese Erklärung ein offenbarer Irrtum ist, so ist damit noch nicht erwiesen, daß der in den Apostelverzeichnissen als Vater des Jakobus genante *Alphaeus* nicht dieselbe Person mit dem Joh. 19, 25 als Mann der Maria erwänten *Klopas*, den *Hegesippus* als Bruder Josephs und Vater Jakobus des Gerechten bezeichnet, gewesen sein könne. Wenn Saulus, der fanatische Pharisäer, auch *Paulus* hieß, und diesen römischen Namen von seiner Bekehrung zu Christo an fürte, wenn der Verfasser des zweiten Evangeliums *Johannes* zubenant *Markus* heißt (Act. 12, 12) und neben dem hebr. Namen Ἰωάννης den römischen Namen *Markus* fürte, und Act. 13, 5. 13 schlechthin Johannes, sodann Act. 15, 39 und sonst im N. T. Markus genant wird, wenn der hebr. Name Θωμᾶς in Joh. 11, 16 u. 21, 2 durch den griech. Namen Δίδυμος erklärt wird, wenn *Nathanael* (Joh. 1, 46 u. 21, 2) in den Apostelverzeichnissen *Bartholomaios* heißt, dieser Jünger Jesu also zwei hebräische Namen hatte, so dürfen wir, wenn andere Gründe für die Identität der Person sprechen, unbedenklich annehmen, daß *Chalphai*, der Vater der Vettern Jesu, neben dem hebr. Namen Ἀλφαῖος noch den griechischen Namen *Klopas* hatte, und der nach Jakobus benante Apostel Judas (Luk. 6, 15) unter den Beinamen *Lebbaeus* (Mtth. 10, 3) und *Thaddaeus* (Mark. 3, 18) in der christlichen Gemeinde bekanter war als nach seinem eigentlichen Namen Judas, wie viele andere Juden und Christen auch hießen. — Den *Kleopas* Luk. 24, 18 aber für dieselbe Person mit *Klopas* dem Mann der Maria zu halten, dafür reicht der Umstand, daß diese beiden Namen contrahirte Formen des griechischen Κλεόπατρος sind, nicht aus.

§. 2. Inhalt, Zweck und Charakter des Briefs.

1. **Inhalt.** Nach Begrüßung der Leser (v. 1 u. 2) bemerkt der Verfasser, daß er bei dem Vorhaben, ihnen von dem gemeinsamen Heile zu schreiben, genötigt worden, sie schriftlich zu ermanen, für den den Heiligen einmal übergebenen Glauben zu kämpfen, weil einige Menschen nebeneingeschlichen sind, die längst für das Gericht vorherbezeichnet sind, Gottlose, welche unsers Gottes Gnade in Ausschweifungen verkehren und den einzigen Gebieter und unsern Herrn Jesum Christum verleugnen (v. 3 u. 4). Hierauf erinnert er sie daran, daß, wie nach der Rettung des Volks Israel aus Aegypten über die Ungläubigen, und über die aus ihrer Herscherstellung gefallenen Engel sowie über die in Hurerei versunkenen Bewoner des Thales Siddim Gerichte des Verderbens ergangen sind (v. 5—7), gleicherweise diese Gottlosen, welche das Fleisch besudeln, Herschaft verachten und, was selbst Engel nicht wagten, Herrlichkeiten lästern, in ihrem unvernünftigen Treiben verderben, den Weg Kains wandeln, in die Verirrung Bileams sich stürzen und mit der Rotte Korah untergehen (v. 8—11). Diese Unfläter, die

one Scheu bei den Liebesmahlen sich's gut schmecken lassen, gleichen wasserlosen Wolken, unfruchtbaren erstorbenen Bäumen, wilden Meereswellen, die ihre eigene Schande ausspeien, Irrsternen, denen das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit behalten ist. Ihnen hat schon Henoch das künftige Gericht über alle Sünder und Gottlosen geweißagt (v. 12—15). Diese sind mit ihrem Lose unzufriedene Murrer, wandeln nach ihren Lüsten, reden stolze Worte und zollen der Person Nutzens halber Bewunderung. Ihr aber — damit wendet sich der Verf. wieder an die Leser — seid der von den Aposteln vorherverkündigten Worte unsers Herrn Jesu Christi, daß in der lezten Zeit Spötter kommen werden, eingedenk. Diese, die Trennung anrichten, sind seelisch, haben keinen Geist; ihr aber erbauet euch auf euren allerheiligsten Glauben in Gebet, bewaret euch in der Liebe Gottes, wartend auf die Barmherzigkeit Jesu Christi zum ewigen Leben, und verhaltet euch so, daß ihr Zweifelnde zurechtweiset, die einen aus dem Feuer reißend rettet, der anderen euch in Furcht erbarmet, hassend auch den vom Fleische besudelten Rock (v. 16—23). Hieran reiht sich zum Schluß v. 24 f. ein Lobpreis Gottes, von dem alle Kraft der Bewarung komt. — Der Segensgruß am Anfang und der Segenswunsch am Ende heben sich deutlich von dem Inhalt des Briefes ab; aber schon im Eingang v. 3 u. 4 ist mit dem Anlaß zum Schreiben zugleich Zweck und Charakter des Briefes angedeutet.

2. **Zweck.** Der in v. 4 erwänten Veranlassung entsprechend bezwekt Judas, die Leser im Festhalten an dem ihnen von den Aposteln verkündigten allerheiligsten Glauben zu befestigen und zum Kampfe für denselben wider fleischlich gesinnte Menschen, die in die Gemeinde eindrangen, durch Schilderung des Wesens und Treibens dieser Menschen, und des ewigen Verderbens, dem sie verfallen, zu stärken. Mit der Ermanung, diesen Glauben zu bewaren, schließt daher auch der Brief v. 20—23. Um diesen Zweck zu erreichen, schildert der Apostel nicht blos das gottlose und sittenverderbliche Treiben der Verfürer, sondern auch, und zwar in noch stärkeren Farben, das Gericht des Verderbens, dem sie entgegengehen, in drei Abschnitten so, daß er im ersten wie schon im Eingange zuerst das Gericht über die Gottlosen durch Erinnerung an große in der Vorzeit ergangene Gerichte ihnen ankündigt (v. 5—7), sodann die in die Gemeinde eingedrungenen gottlosen Leugner des einzigen Herrn und Gebieters als den jenen Strafgerichten Verfallenen gleichend charakterisirt und ein Wehe über sie ausruft (v. 8—11), im zweiten Abschnitte den fleischlichen Wandel dieser Menschen, in welchem sie dem Verderben anheim fallen, weiter darlegt, und die Gerichtsweißagung Henochs auf sie anwendet (v. 12—15), im dritten endlich ihren Charakter noch bestimter zeichnet und im Gegensatz dazu die Leser zur Bewärung des allerheiligsten Glaubens ermant (v. 16—23).

3. **Charakter.** Darüber bemerkt schon *Origenes Comment. in Matth. t. X (ed. Lommatzsch III p. 46):* Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολήν, ὀλιγόστιχον μὲν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων

λόγων, ὅστις ἐν τῷ προοιμίῳ εἴρηκεν· Ἰούδας Ἰησοῦ Χρ. δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου. Die Ausdrucksweise ist frisch, kräftig und farbenreich, die Gedankenverknüpfung tief und lichtvoll durchgefürt. Der Brief ‚hat in den starken Farben und kraftvollen Zügen seiner Schilderung, in seinem Reichtum an Vergleichungen und bildlichen Ausdrücken die Art eines Prophetenworts, und ist durchweg von Beziehungen auf Alttestamentliches durchflochten‘ (*Hofm.*). Die alttestamentlichen Beziehungen erstrecken sich aber nicht blos auf die Geschichte und Lehre des A. Testaments, wie die Erinnerung an Israels Errettung aus Aegypten und das nachmalige Gericht über die Ungläubigen, das Gericht über Sodom und die umliegenden Städte des Thales Siddim, die Vergleichung der Gottlosen mit Kain, Bileam und der Rotte Korah, sondern auch auf Sagenhaftes, was in den jüdischen Schulen aus Andeutungen der Thora gefolgert und weiter entwickelt, teilweise auch aus dem hellenistischen Sagenkreise herstammend an die Thora angeknüpft war, wie die Weißagung Henochs, der Streit des Erzengels Michael mit dem Satan über den Leichnam Mose's, aber in keuscher Beschränkung auf das, wofür das A. T. sichere Anhaltspunkte lieferte, one haggadische Ausschmückungen und schriftwidrige Ideen aufzunehmen, wie sie im Henochbuche, in der *Assumptio Mosis* und anderen jüdischen oder judenchristlichen Pseudepigraphen, in talmudischen und kabbalistischen Schriften vorkommen.

§. 3. Zeit und Ort der Abfassung und Authentie des Briefs.

1. **Zeit und Ort der Abfassung.** Bei dem gänzlichen Mangel an geschichtlichen Nachrichten über die apostolische Wirksamkeit des Judas läßt sich weder die Zeit noch der Ort der Abfassung seines Briefs genau bestimmen. Für die Abfassungszeit würde der Inhalt des Briefs feste Anhaltspunkte liefern, wenn in dem v. 5 erwänten Gerichte über die Ungläubigen des Volkes Israel die Auflösung des jüdischen Staats durch die römische Zerstörung Jerusalems vorausgesezt wäre, oder wenn aus der Aenlichkeit der in dem Briefe geschilderten Verfürer der Gemeinde mit den im 2. Petrusbriefe bekämpften Lügenlehrern und Spöttern sich die Priorität des Judasbriefes evident erweisen ließe. Aber wie aus v. 5 sich nicht mit *Schott* und *Hofm.* schließen läßt, daß die Zerstörung Jerusalems bereits geschehen war, so läßt sich auch daraus, daß in v. 5 und überhaupt in dem Briefe dieses Gottesgericht über das jüdische Volk nicht erwänt ist, nicht mit *Stier, Arnaud* u. A. der Schluß ziehen, daß der Brief vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt sei, da — wie man meint — Judas dieses fürchterlichste und bedeutungsvolle Strafgericht nicht hätte unerwänt lassen können, wenn es schon eingetreten gewesen, zumal er fast aller ausgezeichneten Beispiele göttlicher Strafgerichte gedenke. Diesen

Schluß hat schon *Huth.* für sehr unsicher erklärt, da die Behauptung, auf die er sich gründet, unrichtig ist. Judas hat ja auch das Gericht der Sintflut nicht erwänt. Er hebt überhaupt aus den vielen Gerichten Gottes nur solche Beispiele heraus, welche laut v. 4 zeigen, wie den Gottlosen das Gericht längst vorher aufgeschrieben ist, also nur solche Gottesgerichte, welche von alter Zeit her über Gottlose ergangen sind, wozu die römische Zerstörung Jerusalems nicht gerechnet werden kann. Ebenso wenig ergibt die Vergleichung der gottlosen Menschen unseres Briefs mit den Irrlehrern und Spöttern im 2. Petrusbriefe ein gesichertes Resultat für die Priorität des Judasbriefes, auf welches seine Abfassung vor dem zweiten Briefe des Petrus gegründet werden kann. — Noch weniger brauchbar für diesen Zweck ist endlich die Anfürung der Henochweißagung v. 14 f., weil daraus nicht folgt, daß Judas das Buch Henoch in der uns überlieferten Composition gekant und aus demselben die angefürte Weißagung genommen hat. Und wenn selbst dies feststände oder sich als warscheinlich dartun ließe, so würde sich doch daraus kein Datum für die Zeit, wann Judas seinen Brief geschrieben, ergeben, so lange nicht festgestelt ist, ob das Buch Henoch, wenigstens seinen Hauptbestandteilen nach von einem Juden vor Christo, oder erst nach Christo von einem Judenchristen gegen Ende des ersten oder zu Anfang des zweiten Jarhunderts unserer Zeitrechnung verfaßt worden ist.[1] Hiernach kann nur noch einerseits die Schilderung der Verfürer im Vergleich mit den Andeutungen

1) Vgl. den lehrreichen Ueberblick über Inhalt, Entstehung und Zeitalter und über die Literatur dieses uns nur in äthiopischer Uebersetzung erhaltenen Buchs von *A. Dillmann,* Artikel: Pseudepigraphen des A. T., in der Realencykl. von *Herzog* u. *Plitt,* Bd. XII (1883) S. 350 ff. In der Ausgabe: Das B. Henoch übersezt und erklärt. Leipz. 1853, hat *Dillm.* mit anderen Forschern die vorchristliche Entstehung des Buchs verteidigt und die Ansicht, daß in ihm Schriften verschiedener jüdischer Verfasser aus der Zeit von 160 bis 60 v. Chr. mit Nachträgen, bez. Interpolationen von judenchristlicher Hand sich unterscheiden lassen, zu erhärten versucht. Dagegen haben *Hofmann* ‚Ueber die Entstehungszeit des B. Henoch‘ in ZDMG. VI (1852) S. 87 ff. u. Schriftbew. I S. 420 ff., und *Ferd. Philippi,* Das B. Henoch, sein Zeitalter u. s. Verhältniß zum Judasbriefe. Stuttg. 1868 das auf uns gekommene Buch als eine von einem Christen verfaßte Bearbeitung jüdischer Ueberlieferungen über Henoch aus dem Ende des ersten oder dem Anfang des zweiten Jarh. unserer Zeitrechnung zu erweisen gesucht. Diese Ansicht hat *Hofm.* noch in seiner Erkl. des Judasbriefs 1875 S. 206 ff. aufrechtgehalten und gegen Einwände verteidigt, *Dillm.* aber in dem vorgenanten Artikel keine Rücksicht darauf genommen. Solte jedoch auch die vorchristliche Entstehung des Buchs in der uns überlieferten Composition sich evident begründen lassen, so würde daraus noch keineswegs folgen, daß Judas die in v. 14 angefürte Weißagung Henochs aus diesem Buche genommen habe, da er nicht eine *Schrift* Henochs citirt, und auch *Dillm.* (d. B. Henoch S. XXV) ausdrücklich bemerkt, daß der Verfasser des Buches den Stoff, den er in seinem B. zur Entwicklung bringen will, seinem größeren Teile nach gewiß nicht selbst producirt, sondern aus den Erkentnissen der Weisen und Forscher seiner Zeit geschöpft hat.

über änliche Verirrungen, in Phil. 3, 18 f. 1 Tim. 4, 1 ff. 2 Tim. 3, 1 ff. vor welchen Paulus warnt, andererseits die Manung, der von den Aposteln verkündigten Worte Jesu Christi eingedenk zu bleiben (v. 17 f.), in Betracht kommen, indem daraus so viel erhellt, daß der Brief der späteren apostolischen Zeit angehört. Warscheinlich ist er nach dem Tode Jakobus des Bruders des Herrn im J. 62 und vor der Zeit Domitians verfaßt. Nicht früher, weniger aus dem Grunde, weil bei den in den Pastoralbriefen bekämpften Häretikern der Libertinismus noch nicht bis zu dem Grade ausgebildet ist, wie bei den Gegnern des Judas (*Huth.*), als hauptsächlich aus dem Umstande, daß in der von Judas bekämpften Verirrung schon die ersten Keime des späteren Gnosticismus sich zeigen, und aus der allerdings sehr unklaren Nachricht des *Hegesipp* bei *Euseb. IV, 22* sich soviel erkennen läßt, daß erst nach des Jakobus Tode in den Gemeinden Palästina's eine die Einheit der Kirche gefärdende Verwirrung entstand, die *Heges.* mit den späteren gnostischen Häresien in Verbindung bringt. Der genante Endtermin läßt sich daraus folgern, daß nach demselben *Heges.* bei *Euseb. III, 20* unter Domitian nur noch Enkel des Judas lebten, Judas selbst damals nicht mehr am Leben war.

Der Ort der Abfassung läßt sich nicht einmal annähernd ermitteln, weil uns wie über den Wirkungskreis des Judas so auch über den Leserkreis, an welchen er seinen Brief gerichtet, weder Nachrichten überliefert sind, noch Andeutungen darüber in dem Briefe vorliegen. Die Gründe welche *Mayerh.* (Einl. in die petr. Briefe S. 195) für die Abfassung des Briefes in Aegypten geltend machte, sind längst als unzureichend zurückgewiesen.

2. **Authentie.** Die patristische Bezeugung lautet für den Brief Judä insoweit günstiger als für den 2. Petrusbrief, als er schon in dem s. g. *Muratori*'schen Kanon (*epistolae sane Judae et . . . in catholica habentur*) und bei *Tertullian* (*de habit. fem. c. 5: eo accedit, quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet*) erwänt wird; auch *Clemens Alex.* ihn wiederholt anfürt: *Strom. III, 431:* ἐπὶ τούτων — τῶν Καρποκρατιανῶν — οἶμαι καὶ τῶν ὁμοίων αἱρέσεων προφητικῶς Ἰούδαν ἐν τῇ ἐπιστολῇ εἰρηκέναι; *Paidag. III, 239:* εἰδέναι γὰρ ὑμᾶς φησιν ὁ Ἰούδας βούλομαι, ὅτι ὁ θεὸς ἅπαξ κτλ. *cf. Jud. 5. 6. 11.* Doch fehlte er auch in der ursprünglichen Peschito, und wird von *Origenes* in dem Verzeichnisse der apostolischen Briefe (im *prooem.* zu *t. V comment. in ev. Joann.*, bei *Euseb. VI, 25* u. *Opp. Orig. ed. Lommatzsch I p. 165*) übergangen, von *Eusebius* (*h. e. III, 22*) zu den Antilegomenen gerechnet, und war auch nach *Hieron. a plerisque* verworfen, obgleich diese Kchvv. ihn als echt anerkennen. *Origenes* erklärt ihn nicht nur in dem S. 292 angef. Zeugnisse als zweifellos apostolisch, sondern fürt auch in *comment. epist. ad Rom. t. IV* Judä v. 5 mit den Worten an: *Judas apostolus in epistola catholica dicit.* Wenn er dagegen in *comm. in Matth. t. XVII* (*ed. Lomm. IV, 149*): εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόςοιτό τις ἐπιστολὴν, ὁράτω τί ἕπεται τῷ λόγῳ διὰ τό· ἀγγέλους τε μὴ τηρήσαντες κτλ. (Jud. 4) auf Bedenken gegen diesen

Brief Rücksicht nimt, so ist daraus nicht mit *Credn.* (Einl. II S. 614) zu schließen, daß er dem Briefe keine unbedingt apostolische Geltung beilegt, sondern *Orig.* hat nur — wie schon *Schmid, hist. ant. Canon. p. 324* überzeugt war — *ista formula non tam suam quam aliorum quorundam de epistola Judae dubitationem* angedeutet, und aus diesem Grunde auch den Brief in seinem Verzeichnisse der apostolischen Schriften nicht mit aufgefürt. — *Eusebius* hat *h. e. II, 23* zu der Angabe: οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς (des Briefes Jakobi) ἐμνημόνευσαν ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα — hinzugesezt: ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις. — Auch *Hieron.* zweifelt nicht an der Echtheit des Briefes, wenn er *de viris illustr.* unter *Judas* schreibt: *Judas frater Jacobi parvam quidem, quae de septem catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de Enocho, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur: tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur.* Er irrt nur in dem Urteile: *a plerisque rejicitur*, weil Judas darin ein Zeugnis von dem apokryphischen Buche Henoch aufgenommen; denn als apokryphisch wurde das Henochbuch erst von den Kchvv. des 4. Jarh. verworfen, wärend die älteren Väter es den heil. Schriften gleich achteten und noch *Tertull. l. c.* es als Autorität anfürt. Ebenso irrig ist es, wenn neuere Kritiker teils das schwankende Urteil der alten Kirche über die Person des Verfassers, der bald für den Apostel Judas, bald für den Bruder des Herrn im Unterschiede von ihm gehalten wurde, bald den Umstand, daß der Verfasser sich nicht als Apostel sondern nur als Bruder des Jakobus bezeichne, für Verdachtsgründe gegen die Echtheit erachten. Die alte Kirche, welche die Evangelien der Nichtapostel Markus und Lukas als echte Schriften in den Kanon aufgenommen hat, konte die Epistel eines Bruders des Herrn nicht deshalb vom Kanon ausschließen, weil sie denselben nicht für einen Apostel hielt.

In Zweifel gezogen hat *Luther* die Echtheit des Briefes Judä (s. sein oben S. 263. Anm. 1 angefürtes Urteil über diese Epistel), aber nur weil er ihn für einen Auszug aus dem 2. Petrusbriefe hielt, und aus anderen subjectiven Gründen. Später haben *Grotius, Semler, Dahl, Schwegler, Schenkel* (in Bibellex. III, 433 f.) u. *Mangold* (ebdst. S. 432) die Echtheit bestritten und die Abfassung ins zweite Jarh. herabgerükt, aber mit ganz haltlosen Gründen. Selbst *de W.* (Einl.) bemerkt: weder die Benutzung des B. Henoch, noch die warscheinliche Bekantschaft mit dem Brief an die Römer, noch die zwar harte, aber Vertrautheit mit der griechischen Sprache verratende Schreibart sprechen gegen die Annahme, daß Judas der Verfasser des Briefs sei. Außerdem bemerkt noch *Sieffert* in der Realencykl. von *Herz.* u. *Plitt* VII S. 281 treffend, daß die Unterschiebung des Briefes unter dem Namen eines so wenig hervorragenden Mannes, wie es der Bruder des Herrn Judas war, schwer erklärlich ist.

Die exegetische Literatur ist größten Teils schon in den Einleitt. zum 1. u. 2. Br. Petri (ob. S. 34 f. u. 208) verzeichnet. Für den Judasbrief insbesondere sind als beachtenswert noch zu nennen:

Haenlein, Ep. Judae graece, comm. crit. et annot. perpet. illustr. Ed. 2. Erl. 1804.

M. T. Laurman, Collectanea sive notae crit. et commentar. in epist. Judae. Gron. 1818.

M. Schneckenburger, Scholien zum Briefe des Judas in s. Beitrr. zur Einl. in das N. Test. Stuttg. 1832. S. 214 ff.

Rud. Stier, Der Brief Judä, des Bruders des Herrn. Als prophet. Mahnung allen Gläubigen — ausgelegt. Berl. 1850.

Eug. Arnaud, Recherches critiques sur l'épitre de Jude — introduct. et commentaire. Strassb. 1850.

M. F. Rampf (kathol. Theol.), Der Brief Judä, des Apostels u. Bruders des Herrn, histor., krit., exegetisch. Sulzbach 1854.

Zur Einleitung: *Ad. Jessien, De αὐθεντίᾳ epist. Judae, commentat. crit. Lips. 1821.*

J. Brun, Introd. crit. à l'ep. de Jude. Strassb. 1842.

AUSLEGUNG.

V. 1 u. 2. **Grussüberschrift.** — „Judas Jesu Christi Knecht aber Bruder des Jakobus, den in Gott Vater geliebten[1] und Jesu Christo bewarten Berufenen. Barmherzigkeit werde euch und Friede und Liebe in Fülle zuteil". — Ueber die Person und Selbstbezeichnung des Verfassers s. die Einleit. S. 287. Die Gemeinde oder Gemeinden, an die er schreibt, nent Judas κλητοί, welches in den Briefzuschriften mit ἐκλεκτοί (vgl. 1 Petr. 1, 1 mit 1 Kor. 1, 2. Röm. 1, 6) wechselt; s. die Erkl. zu 1 Petr. 1, 2 (S. 40), fügt aber, offenbar in bezug auf den Inhalt des folgenden Briefes in den Participialsätzen ἐν θεῷ π. ἠγαπημένοις und Ἰ. Χρ. τετηρημένοις nähere Bestimmungen hinzu. ‚In Gott Vater geliebt' heißt: in der Liebesgemeinschaft Gottes des Vaters sich befindend. πατρί bezeichnet Gott im Verhältnis zu Christo, nicht zu den Menschen, vgl. Gal. 1, 1. — Zu Ἰησοῦ Χριστῷ ist nicht ἐν aus dem Vorhergehenden zu wiederholen, was wegen der verschiedenen Verba nicht zulässig; die Worte sind *dativus commodi:* Jesu Christo, der sie mit seinem Blute erkauft, sich zum Eigentum erworben hat (2 Petr. 2, 1) behalten, ihm bewart, um ihm zeitlich und ewig anzugehören (*Schott, Huth* u. A.). Als Berufenen ist ihnen die Liebe Gottes des Vaters zuteil geworden, und kraft dieser Liebe sind sie Christo bleibend eigen geworden. Mit diesen Attributen weist Judas die Leser als κλητοί auf den festen Grund ihres Gnadenstandes hin im Blicke auf die ihnen drohende Gefar der Verleugnung ihres Glaubens. — Aus dieser Bezeichnung der Leser und aus dem v. 3 u. 4 erwänten Anlaß zum Schreiben ergibt sich unverkennbar, daß Judas den Brief an einen be-

1) Statt des ἡγιασμένοις der Rec. nach *KLP al.* haben *Griesb., Lchm., Tisch., Gebh.* ἠγαπημένοις aufgenommen, weil dieses nicht nur durch ℵ*AB al., Vulg., Sahid., Copt., Syr., Arm.* besser beglaubigt ist, sondern auch aus dem innern Grunde, weil ἐν θεῷ ἠγαπημένοι in keiner anderen Briefzuschrift vorkomt, und bei der constanten Anrede ἅγιοι und der in 1 Kor. 1, 2 vorkommenden Verstärkung ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ die Vermutung, daß ἠγαπημένοις Schreibfehler sein möchte, nahe lag, und zur Aenderung Anlaß geben mochte.

stimten Kreis von Lesern gerichtet hat; dennoch unterläßt er, den Leserkreis durch eine lokale Notiz näher zu bestimmen, wol kaum aus einem anderen Grunde, als weil er seine Zuschrift nicht als einen für einen begrenzten Kreis von Lesern bestimten Brief sondern ‚als ein für weitere Kreise der Kirche bestimtes pastorales Rundschreiben' angesehen wissen wolte. Vgl. *Sieffert*, Judasbrief in der Realencykl. von *Herz.* u. *Plitt* VII S. 278.

Zum Beharren im Stande der Gnade, in welchen sie als κλητοί gelangt sind, wünscht Jud. (v. 2) den Lesern Mehrung der Barmherzigkeit, des Friedens und der Liebe Gottes. Die Formel πληθυνθείη wie 1. u. 2. Petr. 1, 2. Statt χάρις, das in den apostolischen Grußformeln constant vorkomt, wünscht er ἔλεος, welches in den Pastoralbriefen zu χάρις zugesezt ist: Barmherzigkeit, welche Gott in Christo den κλητοῖς erzeigt, εἰρήνη Frieden der Versönung des Sünders mit Gott, und ἀγάπη (in Grußüberschriften nicht weiter vorkommend) Liebe Gottes, die durch die Berufung ihnen zuteil geworden (vgl. v. 21 u. 2 Kor. 13, 13), nicht: Liebe als aus der Erfarung von ἔλεος καὶ εἰρήνη hervorgehendes Verhalten, entweder zu den Brüdern (*Grot.*) oder gegen Gott (*Calov.*, *Wiesg.*). Die Stellung der ἀγάπη nach εἰρήνη spricht nicht für diese und gegen die erste Erklärung (wie *Huth.* u. *Wiesg.* meinen), sondern erklärt sich daraus, daß der Apostel auf ἀγάπη Nachdruck legt. ‚Die Zusammenstellung von ἔλεος καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη entspricht der Bezeichnung der Leser, indem ihnen damit, daß sie berufen wurden, Güte des Erbarmens widerfur, deren sie auch ferner bedürfen, mit ihrer Behaltung bei Jesu Christo Friede eignet, welcher das Gut ihres Lebens ist, und von dem der sie in Liebe aufgenommen hat, Liebe zugewendet bleiben wird' (*Hofm.*).

V. 3 u. 4. **Eingang des Briefs.** — Angabe der Absicht und der Veranlassung zu dem Schreiben. — V. 3. „Geliebte, indem ich allen Fleiß tat, euch über unser gemeinsames Heil zu schreiben, sah ich mich genötigt, euch zu schreiben ermanend, für den den Heiligen einmal überlieferten Glauben zu kämpfen". — Der Sinn dieses V. gestaltet sich verschieden, je nachdem man mit *Erasm.*, *Luth.*, *Calv.* und den meisten Ausll. hinter σωτηρίας interpungirt und περὶ — σωτηρίας mit dem vorhergehenden γράφειν verbindet, oder mit *Griesb.*, *Lchm.* und *Buttm.* nach dem ersten und zweiten ὑμῖν ein Komma sezt, so daß περὶ — σωτηρίας mit ἀνάγκην ἔσχον verbunden und παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι von γράψαι getrent wird. Bei der ersten Construction sagt Judas: als er sich angelegen sein ließ, ihnen von dem gemeinsamen Heile zu schreiben, habe er sich genötigt gesehen, ihnen ermanend zu schreiben. Bei der zweiten würde er sagen: als er sich eifrig angelegen sein ließ ihnen zu schreiben, habe er sich genötigt gesehen, ihnen über das gemeinsame Heil zu schreiben, nämlich ermanend u. s. w. Der Unterschied des Sinnes besteht darin, daß bei der letzteren Construction der Apostel nur ausspricht, daß bei dem Vorhaben ihnen zu schreiben, das gemeinsame Heil ihn genötigt habe, ihnen ermanend zu schreiben, daß sie für den überlieferten Glauben kämpfen möchten; bei der ersten dagegen sagt, daß

er mit einem Schreiben über das gemeinsame Heil umgehend, sich durch das Auftauchen von sittenlosen Menschen (v. 4) genötigt gesehen habe, ein zum Kampfe für den überlieferten Glauben ermanendes Schreiben abzufassen. Aber sehen wir auch von dem Sinne ab, so ist die Trennung des περὶ — σωτηρίας von γράφειν und die Verbindung mit ἀνάγκην ἔσχον zu unnatürlich, um der zweiten Construction den Vorzug vor der erstgenanten zu geben; da auch bei der Verbindung des περὶ — σωτηρίας mit dem vorhergehenden γράφειν nicht ausgesprochen ist, was *de W.*, *Brckn.* darin finden, daß Judas ‚mit einem anderen größeren, umfassenderen Sendschreiben (dessen Verlust für uns sehr zu beklagen) beschäftigt war und von dieser Arbeit für den Augenblick zu diesem Gelegenheitsschreiben abgerufen wurde‘. Denn πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν involvirt nicht notwendig das wirkliche Schreiben oder eifrige Tätigkeit des Schreibens. σπουδὴν ποιεῖσθαι, im N. T. nur hier, ist nicht gleichbedeutend mit σπουδὴν πᾶσαν παρεισφέρειν ‚allen Eifer daran setzen (2 Petr. 1, 5), sondern σπουδ. ποιεῖσθαι mit folgendem Infinitiv bedeutet nur: sich angelegen sein lassen etwas zu tun (*Hofm.*) und kann sich sowol auf innere Geistestätigkeit als auf eine äußere Handlung beziehen (*Huth.*). πᾶσαν dient zur Verstärkung des Begriffs: sehr eifrig damit umgehen zu schreiben. Das Partic. ποιούμενος in Verbindung mit den Aoristen ἔσχον und γράψαι ist als Particip des Imperfects zu nehmen und nicht mit *Haenl.* in das Perfect oder Plusquamperfect aufzulösen. περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας (so nach ℵ*ABC al.*, wärend ἡμῶν in *KLP* u. Rec. fehlt) über unser (dem Apostel mit den Lesern oder mit allen Christen) gemeinsames Heil. Darüber wolte er schreiben. σωτηρία Heil, welches Christus der Welt erworben und den Gläubigen zugeeignet hat, (*Huth.*); nicht: Heilslehre (*Jachm.*) oder Heilsstand, Heilsbesitz (*Schott*). κοινή wie Tit. 1, 4. Das Vorhaben, von dem den Christen gemeinsamen Heile zu schreiben, erwänt er, um den Lesern zu bezeugen, daß er als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ sich für verpflichtet hielt, neben der mündlichen Predigt des Evangeliums in seiner Umgebung, auch weiteren Kreisen oder der Christenheit überhaupt mit Wort und Schrift zu dienen,[1] damit sie nicht den Eindruck bekämen, als habe ihn blos das Auftauchen von Irrgeistern dazu genötigt, ein Schreiben so ernsten Inhalts in die Gemeinden ausgehen zu lassen. ἀνάγκην ἔσχον ich war in die Notwendigkeit versezt, durch Beruf, Pflicht, Umstände; vgl. Luk. 14, 18. 23, 17. 1 Kor. 7, 37. *Luther*'s Uebersetzung: ‚hielt ich's für nötig‘ ist zu matt; dagegen trägt *Schott* ein, wenn er in ἀναγκ. ἔσχον den Gedanken ausgedrükt findet, daß Judas diesen Brief ungern, im Widerstreit mit seiner eigenen Neigung geschrieben habe. Das Partic. παρακαλῶν ist mit γράψαι

1) Daraus hat *Hofm.* mit gutem Grunde gefolgert: ‚Der Mann, welcher sich dessen versah, daß man es befremdlich finden konte, nichts Schriftliches von seiner Hand zu bekommen, mußte eine hervorragende Stellung in der Christenheit einnehmen, und zwar zu einer Zeit, wo sie sich sonderlich auf ihn angewiesen sah und nicht mehr von einer großen Zal ihm Gleichgestelter schriftlicher Zusprachen gewärtig sein konte‘.

zu verbinden. ἐπαγωνίζεσθαι, ein ἀπ. λεγ., mit dem Dativ des Gegenstandes, für den gekämpft werden soll, construirt. τῇ ἅπαξ παραδ. — πίστει für den einmal den Heiligen d. h. den Christen überlieferten Glauben. πίστις nicht die Glaubenslehre, auch nicht die subjective Bestimtheit des Glaubens, sondern der Inhalt des Glaubens in der Bestimtheit, wie er überliefert worden, nicht von Gott (*Beng.*, *de W.*), sondern von den Aposteln, vgl. v. 17 u. 2 Petr. 2, 21. ἅπαξ nicht = ἐφάπαξ ein für allemal, sondern: einmal d. h. so daß der überlieferte Glaube keine Veränderung erfärt, alle weitere Belehrung nur Fortbau auf dem einmal gelegten Grunde ist. *Nulla alia fides dabitur* (*Beng.*).

In v. 4 gibt Judas den Grund an, der ihn zur Abfassung eines Briefes ermanenden Inhalts bewogen hat. „Denn es sind etliche Menschen nebeneingeschlichen, von welchen längst auf dieses Gericht hin vorhergeschrieben ist; Gottlose, welche die Gnade unsers Gottes in Ausschweifung verkehren und den alleinigen Gebieter und unsern Herrn Jesum Christum verleugnen“.[1] — Τινὲς ἄνθρωποι gehört zusammen, und ist nicht (mit *Hofm.*) zu trennen und ἄνθρωποι mit οἱ πάλαι *cet.* als Näherbestimmung zu verbinden. Auch steht τινές nicht im Sinne von *isti*, geringschätzig, oder *quidam* ‚gewisse Leute‘, die er vorläufig nicht näher bezeichnen will, sondern bedeutet: einige, etliche, wie 1 Tim. 1, 6. παρεισδύνειν nebeneinkommen, heimlich einschleichen. οἱ προγεγραμμένοι die vorher geschrieben oder beschrieben sind. προγράφειν wie gewönl. im N. T. vorher-, zuvor schreiben, vgl. Gal. 3, 1. Röm. 15, 4. Eph. 3, 3; nicht προ in dem Sinne von *palam*: durch Schrift veröffentlichen, oder gar *proscribere*. Zur lezteren Bedeutung paßt εἰς τὸ κρίμα nicht, wärend πάλαι für die zeitliche Fassung des προ entscheidet. οἱ προγεγραμμένοι ist nach dem Gebrauche von γράφειν τινά als mit γράφειν περί τινος wesentlich gleichbedeutend (vgl. Joh. 1, 46 mit 5, 46) zu fassen (*Hofm.*), wie schon *Luth.* in der Uebersetzung: ‚von denen vor Zeiten geschrieben ist‘, es gefaßt hat. Dunkel ist der Zusatz εἰς τοῦτο τὸ κρίμα. Da τοῦτο auf ein ‚bereits erwäntes‘ κρίμα hinweist oder ‚sich auf etwas sowol dem Apostel in der Gegenwart, als auch seinen Lesern in und mit der Nennung jener Eindringlinge bereits Vorliegendes bezieht‘, so meinen *Wiesg.*, *Schott*, *Hofm.*, daß τὸ κρίμα nicht auf die Strafe, welche dieselben treffen oder von welcher das Folgende handeln wird (*de W.*, *Stier*, *Arn.*, *Huth.*), zu beziehen sei, sondern auf ‚die Entscheidung ihres Geschicks, welche damit erfolgt ist, daß sie in die Christenheit eingekommen sind, wo nun ihre arge Sinnesart zu solchem Frevel ausschlägt‘ (*Hofm.*). Diese sei ‚das Gericht, welches sie schon betroffen hat‘. Aenlich hat schon *Calv.* erklärt: *judicium vocat reprobum sensum quo feruntur*, wofür *Hofm.* auf Joh. 3, 18 f. verweist. Hiebei wird οἱ προγεγρ. auf 2 Petr. 2, 3 insofern bezogen, als Petrus solche vorhergesagt habe, wie sie nun gekommen

1) Das in *KLP* u. Rec. nach δεσπότην folgende θεόν fehlt in *ℵABC al.*, wonach *Tisch.* u. *Gebh.* es weggelassen haben.

sind. Allein diese Beziehung des προγεγρ. wird, wie schon *Huth.* dagegen eingewandt hat, durch πάλαι ausgeschlossen, da, wenngleich πάλαι nur die Vergangenheit im Gegensatz gegen die Gegenwart bezeichnet und Mark. 15, 44 von der allernächsten Vergangenheit steht, doch in unserem V. die Vergangenheit überhaupt schon in dem προ des componirten Verbums liegt, πάλαι also nur hinzugesezt sein kann, um diese als eine entfernt liegende zu markiren. Ferner läßt sich daraus, daß nichts anderes vorhergegangen ist, als die Klage, daß solche Menschen, wie sie Petrus dort vorhergesagt hat, nun wirklich in die Christenheit eingekommen sind, keineswegs folgern, daß Judas das Eindringen dieser Menschen oder ihre zum Frevel ausschlagende Sinnesart one weiteres als das Gericht bezeichnen konte, von welchem Petrus zuvor geschrieben habe. Aus diesen Gründen können wir die Beziehung des τοῦτο τὸ κρίμα auf das Eindringen der Verfürer als ein vorliegendes Factum nicht für richtig halten; wir müssen vielmehr mit älteren und neueren Ausll. bei οἱ προγεγρ. εἰς — κρίμα an vorlängst ergangene Weißagungen des Gerichts über die Gottlosen denken, und εἰς τοῦτο τὸ κρίμα so verstehen, daß Judas mit τοῦτο auf das Gericht hinweist, welches er im Sinne hat und gleich im Folgenden als über die Eindringlinge ergehend schildert. Durch das πάλαι wird auch die Beziehung des προγεγρ. auf die in den Briefen des Paulus und Petrus enthaltenen Weißagungen von zukünftigen Irrlehrern (*Oecum.*) ausgeschlossen. Noch weniger ist an die im B. Henoch enthaltenen Verhersagungen und an Typen des A. T. (*Wiesg., Huth.*) zu denken, sondern nur an die Strafgerichte, welche v. 5 ff. als Weißagung über die in die Gemeinde eingedrungenen ἀσεβεῖς erwänt werden. Im Hinblick auf jene Gerichte zeichnet Judas die Eindringlinge als ἀσεβεῖς, welche die Gnade Gottes in Ausgelassenheit oder Schwelgerei umsetzen d. h. verkehren und den einigen Gebieter und unsern Herrn Jesum Christum verleugnen, d. h. in Praxis und Theorie Gott und Christum verleugnen. Die Gnade Gottes, die im Evangelium den Gläubigen dargeboten wird, verkehren sie in ἀσέλγεια, indem sie die Freiheit vom Gesetz, die uns Christus erworben in zügelloses Leben in den Lüsten des Fleisches verwandeln, vgl. v. 12 u. die Bem. zu 1 Petr. 2, 16 u. 2 Petr. 3, 3. — Zu τὸν μόνον δεσπότην — ἀρνούμενοι vgl. 2 Petr. 2, 1. Da dort δεσπότης von Christo gebraucht ist, so haben auch hier *Beng., de W., Wiesg., Rampf, Schott, Hofm.* τὸν μόνον δεσπότην mit καὶ κύριον ἡμῶν verbunden und als Attribut Christi gefaßt, wärend Andere, und zwar wie aus dem zu δεσπ. in den Rec. zugesezten θεόν zu ersehen, schon viele Alte τὸν μόνον δεσπ. als Bezeichnung Gottes von Jesu Christo unterscheiden. Für die Unterscheidung spricht, daß δεσπότης im N. T., abgesehen von 2 Petr. 2, 1, wo es durch ein beigefügtes Attribut auf Christum bezogen ist, gewönlich Gott bezeichnet (Luk. 2, 29. Act. 4, 24. Apok. 6, 10) und μόνος sonst immer die Einzigkeit des göttlichen Wesens hervorhebt; vgl. Jud. v. 25. Joh. 5, 44. 17, 3. 1 Tim. 1, 17. 6, 15 f. Apok. 15, 4, und in 1 Joh. der welcher leugnet daß Jesus der Christ ist ὁ ἀντίχριστος ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν genant wird. Aus diesen

Gründen halte ich die Erklärung von *Brckn.* u. *Huth.*, daß μόνον δεσπότην nicht Beiname Jesu Christi, sondern Bezeichnung Gottes ist, für warscheinlicher als die Verbindung mit κύριον ἡμ. als Attribut Christi, wonach zu übersetzen wäre: die unsern einzigen Gebieter und Herrn Jesum Christum verleugnen.[1]

V. 5—11. **Das Gericht über die Gottlosen.** — Um die Gemeinde gegen die in sie eingeschlichenen ἀσεβεῖς zum Kampfe für den überlieferten Glauben zu ermanen, fürt der Apostel von hier an das in v. 4 von diesen Menschen entworfene Bild weiter aus, und zwar zunächst in v. 5—11 durch den Nachweis, daß dieselben wirklich πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τὸ κρίμα sind, indem sie die Gnade Gottes in Ausgelassenheit verkehren und Gott und Christum verleugnen. — Nicht richtig wird der Zusammenhang gefaßt, wenn man v. 5 ff. nur für Erläuterung und Begründung von v. 4 hält oder v. 5, weil nicht durch ein explicatives γάρ, sondern durch δέ angeknüpft, als Uebergang zu ‚etwas Neuem' betrachtet. Das δέ steht zwar metabatisch, aber nicht, wie *Schott* meint, um ὑπομνῆσαι in Gegensatz zu παρακαλῶν zu stellen, in dem Sinne: nicht eigentlich ermanen will ich, sondern nur erinnern. Das δέ dient nur dazu, das Folgende als Ermanung zum Kämpfen für den Glauben zu markiren.

V. 5. „Ermanen aber will ich euch, da ihr einmal wisset, daß der Herr, nachdem er das Volk aus dem Lande Aegypten gerettet hat, zum zweiten mal die welche nicht glaubten, umgebracht hat".[2] —

1) Grammatisch läßt sich die Frage nicht entscheiden. Die Behauptung *Hofm.*'s: ‚Es müßte καὶ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν oder καὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν heißen, wenn unter τὸν μόνον δεσπότην Gott der Vater verstanden werden solte', läßt sich aus Tit. 2, 13 nicht erweisen, weil auch dort σωτῆρος ἡμῶν als ein zweites von dem Artikel τοῦ mit abhängiges Prädicat grammatisch betrachtet werden kann, und κύριον als durch ἡμῶν bestimt den Artikel nicht braucht. Vgl. *Winer* Gr. S. 123 Not. 2 mit den S. 118 f. (in §. 19, 2) angefürten Belegen.

2) In Rec. steht nach ℵ*KL al.* ὑμᾶς hinter εἰδότας, fehlt aber in *ABC*² *al.* und ist als unnötig von *Tisch.* u. *Gebh.* getilgt worden. — ἅπαξ steht in ℵ *66 al.* hinter κύριος, dagegen in *ABCL al. plur.*, *Vulg.* hinter εἰδότας, offenbar an ursprünglicher Stelle, da aus inneren Gründen die Vermutung einer Versetzung hinter κύριος nahe liegt. — Statt πάντα in ℵ*ABC*², Minusk., *Vulg.* u. a. Verss. steht in *KL al.* u. Rec. τοῦτο, one Zweifel nach subjectiver Deutung. — Bei κύριος fehlt der Artikel ὁ in ℵ*C**, welchen *KL al.* bieten, aber *Tisch.* u. *Gebh.* weggelassen haben. Statt dessen steht in *C*² 5. 8. 66 u. etlichen Verss. ὁ θεός, und in *AB* 5 Minusk., *Vulg. Sahid. Copt. Armen.* Ἰησοῦς, welches *Griesb.* u. *Lchm.* recipirt haben. Aber troz dieser nicht unwichtigen Bezeugung können wir die Lesart Ἰησοῦς nicht für ursprünglich halten. Denn wolte man auch annehmen, daß Judas von derselben Anschauung aus spreche, nach welcher alle göttlichen Offenbarungstaten durch Christum, als den ewigen Son und Offenbarer Gottes, vermittelt sind; wie 1 Kor. 10, 4. Hebr. 11, 26, vgl. auch 1 Petr. 1, 11, und daß er in Beziehung auf jene Leugner Jesu Christi als des μόνος δεσπότης (v. 4) den Namen Jesu brauche, um damit zu sagen, daß der dessen Herschaft sie leugnen, derselbe ist, der einst an Israel seine richtende Macht erwiesen hat und dieselbe auch jezt erweisen wird (*Wiesg.*), so wird doch diese Annahme dadurch hinfällig, daß in den an-

Erinnern will Judas die Leser an die voralters über die Gottlosen ergangenen Strafgerichte, sie nichts neues lehren, da sie dies schon wissen. ἅπαξ bei εἰδότας ist nicht mit *Schneckenb.* u. A. *per hyperbaton* mit σώσας zu verbinden, sondern ist zu εἰδότας zugesezt, in derselben Bedeutung wie in v. 3 zu παραδοθ. πίστει, das Wissen als solches bezeichnend, welches einmal mitgeteilt für das Verständnis der Sache um die es sich handelt ausreicht, keiner nachträglichen Ergänzung bedarf. πάντα alles *sc.* was in bezug auf die Gerichte Gottes zu wissen nötig ist. Diese aus dem Zusammenhang sich ergebende Beschränkung haben diejenigen übersehen, welche πάντα in τοῦτο änderten. ὅτι *cet.* schließt sich selbstverständlich an ὑπομνῆσαι, nicht an εἰδότας an. κύριος = יהוה ist Gott, nicht Christus, wie daraus erhellt, daß κύριος in v. 6, da dort kein Subject genant ist, auch als Richter der Engel zu denken ist. λαόν one Artikel ist nicht näher bestimt, weil die Erlösung Israels aus Aegypten allen Christen als bekant vorausgesezt wird. — Streitig ist die geschichtliche Beziehung des Satzes: τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστ. ἀπώλεσεν. Von *Schmid* (bibl. Theol. II, 147), *Schott* u. *Hofm.* wird τὸ δεύτερον ‚zum zweiten mal' auf λαὸν ἐκ γῆς Αἰγ. σώσας zurückbezogen und so verstanden, daß die Rettung aus Aegypten als erste gedacht und mit τὸ δεύτερον auf eine zweite oder zweitmalige Rettung hingedeutet sei, nämlich auf die Rettung, welche dem Volke Israel durch die Sendung Jesu Christi erwiesen wurde und, obwol für ganz Israel bestimt, doch nur denen zuteil wurde, die Jesum Christum im Glauben als Heiland aufnahmen, den Ungläubigen aber ἀπώλειαν den Untergang des jüdischen Volks und die Zerstörung Jerusalems brachte. Zur Rechtfertigung dieser Erklärung macht *Hofm.* geltend, daß ‚in der alttestamentl. Weißagung der Erlösung Israels aus Aegypten keine andere gegenüber gestelt ist, als diejenige, in welcher sich Jehova's Verheißung schließlich erfült, vgl. z. B. Jes. 10, 20. Mich. 7, 15. Jer. 31, 32. Von ihr heiße es, dem τὸ δεύτερον der vorliegenden Stelle entsprechend יוֹסִיף אֲדֹנָי שֵׁנִית יָדוֹ Jes. 11, 11. ‚Sie hat sich aber mit der Erscheinung dessen zu erfüllen begonnen, von dem gesagt war αὐτὸς σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν (Mtth. 1, 21 vgl. Ps. 130, 8), und den Unglauben, welcher von seiner Erlösung nichts wissen wolte, hat Gott an dem Volke nicht in seiner Einheitlichkeit, wol aber an denen, die sich dessen schuldig machten, gestraft', vgl. Röm. 11, 7. Dies ist alles ganz richtig und würde den vorliegenden Vers trefflich erläutern, wenn nur Judas ausgesprochen hätte, daß als Gott das Volk zum zweiten mal *rettete,* diejenigen welche nicht glaubten, verderbt wurden. Aber von einer zweitmaligen Rettung spricht Judas nicht, sondern sagt nur: ‚das zweite mal hat er die welche nicht glaubten verderbt'. Das τὸ δεύτερον sezt allerdings ein ‚erstes mal'

gef. Stellen nicht Ἰησοῦς sondern Χριστός genant ist, und auch Judas bei dieser Anschauung nicht Ἰησοῦς sondern Χριστός oder vielmehr Ἰησοῦς Χριστός geschrieben haben würde, da er in seinem Briefe nie Ἰησοῦς oder auch Χριστός allein, sondern constant Ἰησοῦς Χριστός gebraucht.

voraus, und dies kann nur in dem λαὸν — σώσας bestanden haben; aber die Rettung des Volks aus Aegypten wird von Judas nicht als *erstmalige* Rettung bezeichnet, so daß τὸ δεύτερον als zweitmalige Erlösung gedacht werden könte, und die angefürten Prophetenworte zur Erläuterung seiner Worte anwendbar wären. Die Worte λαὸν — σώσας und τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν sagen nur ein zweimaliges Tun Gottes, nicht eine zweimalige Rettung aus, sondern als erstmaliges Tun das σῶσαι des Volks und als zweitmaliges das ἀπωλέσαι τοὺς μὴ πιστεύσαντας. Mit Recht hat *Hofm.* die Umschreibung des τὸ δεύτερον: ‚das zweite mal, wo sie seiner helfenden Gnade bedurften‘ (*Wiesg.*) zuzückgewiesen, weil in dem Satze, worauf sich τὸ δεύτερον bezieht, von keinem Bedürfen, sondern von einer Erfarung der errettenden Gnade Gottes die Rede sei. Aber mit gleichem Rechte müssen wir seine Deutung des τὸ δεύτερον: ‚das zweite mal, wo Gott an Israel ein Gleiches tat, wie mit der Errettung aus Aegypten‘, als textwidrige Eintragung abweisen; wie denn auch die hinzugefügte Restriction: ‚aber mit dem Unterschiede, daß diesmal, was er dem Volke tat, nicht wie dort ihm in seiner Einheitlichkeit zugute kam, sondern diejenigen, die nicht glaubten, nämlich seine Errettung nicht gläubig hinnahmen, hinterdrein zu Grunde gingen‘, im Texte auf keine Weise indicirt ist.[1]

Ziehen wir weiter in Betracht, daß Judas die drei Beispiele göttlichen Strafgerichts nicht nach der Zeitfolge anfürt, sondern zuerst das Gericht über die Ungläubigen des Volkes Israel, sodann das über die sündigen Engel, zulezt das über Sodom, so zeigt diese auffallende Reihenfolge, daß er mit dem Hinweise auf diese Gottesgerichte in erster Linie nicht die ἀσεβεῖς, vielmehr die κλητοί, an die er schreibt und die er zum Kämpfen für den ihnen überlieferten Glauben ermuntern will, im Auge hat und ihnen ins Gedächtnis rufen will, daß ihr Gnadenstand, in welchen sie durch die Liebe Gottes in Jesu Christo gesezt sind, sie nicht vor der ἀπώλεια schüzt, wenn sie für ihren Glauben nicht ernst kämpfen und in Unglauben fallen. Diese Warheit ihnen ans Herz zu legen, dazu bot weder das über die Engel noch das über Sodom ergangene Gericht einen geeigneten Beleg, sondern nur die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes. Wie Gott, als er, um die den Patriarchen gegebene Verheißung zu erfüllen, das Volk Israel aus Aegypten erlöst hatte, doch die welche in Unglauben fielen, umgebracht hat, so wird er auch von der in die Gemeinschaft seiner Liebe aufgenommenen Christenheit diejenigen der ἀπώλεια preisgeben, welche in Unglauben verfallen. Dies im Auge habend hebt er aus der Geschichte

1) Aus diesem Grunde hat schon *Huth.* die Erklärung des Satzes aus einer Brachylogie, wie *Winer* Gr. S. 576 vorgeschlagen: ‚das mit τὸ δεύτερον zu verbindende Verbum war eig. οὐκ ἔσωσεν (ἀλλὰ *cet.*) der Herr, nachdem er sie gerettet hatte, hat zum zweiten mal (wo sie seiner helfenden Gnade bedürftig waren) ihnen seine rettende Gnade versagt und . . umkommen lassen,‘ mit der Bemerkung abgelehnt, daß auf ein Bedürftigsein der Gnade im Context nichts hinweist.

Israels die Rettung des Volks aus Aegypten und das ἀπωλέσαι der Ungläubigen heraus, lezteres auf die Rettung folgend als τὸ δεύτερον bezeichnend, wobei ihm weder eine zweite Rettung noch ein Fall, wo die Israeliten der helfenden Gnade Gottes bedürftig waren, vorschwebte. Diese Gedanken lagen ihm ferne, da, wie der ganze Brief zeigt, die Gemeinde an die er schrieb, durch das Einschleichen etlicher Gott und Christum verleugnender ἀσεβεῖς noch in keine, Verlangen nach einer zweiten Rettung erweckende Bedrängnis gekommen war. — Außerdem ist fraglich, welches Gottesgericht der Apostel bei τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν im Sinne hatte. *Ritschl* in d. Abhdl. über die im Br. des Judas charakterisirten Antinomisten (in d. Theol. Stud. u. Krit. 1861. S. 103 ff.) denkt an das Strafgericht 4 Mos. 25, 1—9, das über die erging, welche sich durch Götzendienst des Baal Peor versündigt hatten. Allein μὴ πιστεύσαντες spricht durchaus nicht für diese spezielle Verschuldung, welche *R.* nur aus der unbegründeten Annahme, daß die drei Prädicate v. 8 auf die in v. 5—7 genanten Subjecte zu verteilen seien, gefolgert hat. Auch an das babylonische Exil (*Fronm.*) ist nicht zu denken, da Judas laut v. 4 an πάλαι vorherverkündigte Gerichte erinnern will, zu welchen wol das Gericht über die Engel und das über Sodom, aber schwerlich das babyl. Exil zu rechnen ist. Daher kann nur, wie die meisten Ausll. annehmen, an das 4 Mos. 14 über die Gemeinde, die sich wider Mose und Aaron empörte und nach Aegypten zurükkehren wolte, verhängte Gericht des Hinsterbens in der Wüste gedacht werden, da diese Empörung 4 Mos. 14, 11 als Verschmähen Gottes in Nichtvertrauem auf ihn, d. i. als Verleugnung Gottes aus Unglauben, charakterisirt ist.

V. 6. „Und (daß er) Engel welche ihr Fürstentum nicht bewarten, sondern die eigene Behausung verließen, für das Gericht des großen Tags mit ewigen Banden unter Finsternis bewart hat“. — Das Gericht über die abgefallenen Engel ist durch τέ an das Gericht über die ungläubigen Israeliten angefügt. τέ im Unterschiede von καί dient zur Anreihung ganzer Sätze, welche mit dem vorhergehenden Satze in naher Beziehung stehen, eine Ergänzung, Erklärung, weitere Ausfürung des vorhergehenden Satzes — ausdrückend (*Kühner* G. II S. 787). Durch die Anreihung mit τέ wird also das Gericht über die Engel als weitere Ausfürung des in v. 4 enthaltenen Gedankens zu dem Gericht über die Ungläubigen Israels in nahe Beziehung gesezt. Doch ist τέ nicht durch ‚sowie oder desgleichen‘ (*Hofm.*) zu übersetzen; sondern der Gedankenzusammenhang ist folgender: Nicht nur die Ungläubigen des Volkes Israel hat Gott mit ἀπώλεια gestraft, sondern selbst Engel, die ihre Herscherstellung nicht bewarten, hat er mit Banden für das Endgericht bewart. Die Sünde der Engel bezeichnet Judas als μὴ τηρῆσαι τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν. Das W. ἀρχή bed. hier *principatus*, die Würde und Stellung eines ἄρχων, die Herscherwürde oder Herscherstellung, und wird dann im Plural auf überirdische, himmlische Geistwesen übertragen. Das Nichtbewaren ihrer ἀρχή wird positiv durch ἀπολιπεῖν τὸ ἴδιον οἰκητήριον ausgedrükt. οἰκητήριον Wonung, Won-

haus komt im N. T. nur noch 2 Kor. 5, 2 vor, als Bezeichnung der den Christen von Gott im Himmel bereiteten οἰκία, mit der wir nach Auflösung des irdischen Leibes überkleidet werden, bezeichnet zunächst also den verklärten Leib oder allgemeiner den Zustand der Verklärung in himmlische Herrlichkeit, in welchen die des irdisch verweslichen Leibes entkleidete Seele versezt wird. Hiernach ist das den himmlischen Geistwesen eigene οἰκητήριον die Würde und Machtstellung, welche sie als die höchsten Diener Gottes vor seinem Thron im Himmel bei ihrer Erschaffung empfangen haben. Diese ihnen von Gott dem Herrn und Schöpfer angewiesene Behausung haben sie — wie Judas sagt — verlassen. Wann und auf welche Weise? Darüber ist uns in der Schrift nichts weiter offenbart, als was sich aus den Andeutungen über den Satan und seine Engel erschließen läßt. Wie der Satan die ersten Menschen durch die Vorspiegelung, Gott gleich zu werden, zum Essen der ihnen verbotenen Frucht vom Baume der Erkentnis, wider Gottes ausdrückliches Verbot, verleitete, so wird er selbst auch durch hoffärtige Erhebung über Gott die Herschaft über die geschaffene Welt zu erlangen und Gotte gleich zu werden versucht haben, und dafür samt den in seine Fußstapfen getretenen Engeln mit ewigen Banden unter Finsternis gebunden worden sein, um für das Endgericht behalten zu werden. Vgl. zur Erläuterung des εἰς κρίσιν — — τετήρηκεν die Erkl. 2 Petr. 2, 4. — Von einem Herabsteigen ‚der Wächter des Himmels' auf die Erde, um mit Menschentöchtern Unzucht zu treiben, wie nach den Mythen des B. Henoch und anderer jüdischer Pseudepigrapha, nicht wenige neuere Ausll. seit *Herder* und *Schneckenburger* unsern Vers deuten, weiß und sagt Judas nichts. Diese Deutung ist hellenistischen und kabbalistischen Ursprungs, und läßt sich weder aus Gen. 6, 1 ff. noch aus dem, was Judas in v. 7 über Sodoms Sünde und Gericht schreibt, als schriftgemäß rechtfertigen. Mehr hierüber s. in *m.* Abhdl. über die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen, in der Ztsch. f. die luther. Theol. u. Kirche 1855 S. 220 ff. und: über den Fall der Engel ebendaselbst 1856 S. 21 ff., sowie in meinem Bibl. Comment. zu Gen. 6 (3. Aufl.).

V. 7. „Wie Sodom und Gomorrha und die umliegenden Städte, da sie änlicherweise wie diese gehuret haben und anderem Fleische nachgegangen sind, als Beweis ewigen Feuers, Strafe erleidend vorliegen". — Dieses dritte Beispiel göttlichen Strafgerichts ist weder durch τέ noch auch durch καί an das vorhergenante angeknüpft, sondern durch ὡς an ὑπομνῆσαι v. 5 angereiht, indem ὡς zur Anreihung abhängiger Sätze oft statt ὅτι gebraucht wird. Irrig behauptet *Hofm.*, ‚ὡς stelt nicht ein drittes Beispiel neben jene beiden andern, sondern dem was sich mit den Engeln begeben hat, fügt es mit ausdrücklicher Betonung der Gleichartigkeit das an, was von den Städten des Thales Siddim zu sagen ist'. ὡς bedeutet nicht ‚gleichwie', und der Einwand, den *Huth.* gegen die Verbindung mit ὑπομνῆσαι erhebt, daß dann ein voraufgehendes καί nicht fehlen dürfte, läßt sich mit gleichem Rechte gegen den engen Anschluß von v. 7 an v. 6 geltend machen, daß nämlich

dann καί zwar nicht vor wol aber nach ὡς (wie auch Sodom) nicht fehlen dürfte. Die weitere Behauptung aber, daß die Worte τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις auf die enge Zusammengehörigkeit mit v. 6 hinweisen (*Huth.*), wäre nur in dem Falle begründet, wenn die Versündigung der Engel als huren und anderem Fleische nachgehen bezeichnet wäre. Da aber von den Engeln kein ἐκπορνεύειν ausgesagt, vielmehr ihre Sünde ganz anders bezeichnet ist, so kann τούτοις nicht auf die Engel bezogen werden, auch nicht auf die Verfürer, weil diese (οὗτοι) in v. 8 den τούτοις gegenübergestelt sind. Folglich muß τούτοις auf Sodom und Gomorrha sich beziehen, deren πορνεύειν in Gen. 19, 4 ff. vgl. mit 18, 20 als himmelschreiend geschildert ist, so daß Judas darauf als auf ein aus der Schrift bekantes Factum mit ὅμοιον τρόπον τούτοις nur hinzudeuten brauchte. Grammatisch aber kann, wie selbst *Huth.* gegen *Wiesg.* u. *Hofm.* richtig bemerkt, τούτοις auf Σοδ. κ. Γομορ. oder *per synesin* auf die Einwoner jener Städte bezogen werden, mit *Calv.*, *Horn.* u. A. — Der Participialsatz τὸν ὅμοιον — — ἐκπορνεύσασαι καὶ . . . gehört zu αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις. Diese Städte, Adama und Zebojim sind in der Genes. nicht genant, sondern nur Deut. 29, 23 u. Hos. 11, 8 als dem Gerichte Gottes verfallen, one Angabe ihrer Versündigung erwänt; Judas aber sagt, daß sie in änlicher Weise wie Sodom und Gomorrha gehuret haben. Durch Hinzufügung dieser Städte zu Sodom und Gomorrha mit der ausdrücklichen Angabe der gleichen Versündigung macht Judas ‚bemerklich, daß eine ganze Landschaft Beispiel und Denkmal göttlichen Strafgerichts geworden ist', um anzudeuten, ‚daß es so auch der Christenheit eines großen Gebietes ergehen könte, wenn sie sich der Sünde jener Etlichen schuldig machte' (*Hofm.*). — Das ἐκ an ἐκπορνεύειν, in der LXX ö. für זָנָה dient zur Verstärkung des Begriffs, das Huren als ein über die natürlichen Schranken hinausgehendes bezeichnend (*Beng.*, *Stier*, *Wiesg.*). ἀπελθεῖν ὀπ. σαρκὸς ἑτέρας anderem Fleische nachgehen, trop. Bezeichnung widernatürlicher Wollust und Unzucht. ἀπέρχεσθαι abgehen von dem naturgemäßen sittlichen Verhalten. σὰρξ ἑτέρα erklären nach *Oecum.*: τὴν ἄρρηνα φύσιν λέγει, ὡς μὴ πρὸς συνουσίαν γενέσεως συντελοῦσαν, *Brckn.*, *Wiesg.* u. A. von der Wollust, welche Paulus Röm. 1, 27 mit den Worten οἱ ἄρρενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας und ἄρρενες ἐν ἄρρεσιν τὴν αἰσχημοσύνην κατεργαζόμενοι beschreibt. Dagegen erklären *Stier*, *Schott*, *Hofm.*, *Huth.* nach Lev. 18, 23 f.: ‚nicht nur Mann mit Mann haben sie Schande getrieben, sondern sogar Mensch mit Vieh' (*Stier.*). Dieser Erklärung steht aber entgegen, daß, obgleich Unzucht mit Vieh in Lev. l. c. als Laster der Cananiter erwänt ist, doch davon, daß dieses Laster in Sodom und Gomorrha im Schwange ging, in der Schrift nichts zu lesen ist. Auch können wir die Behauptung: ‚daß für die Engel die σάρξ der Menschen und für die Menschen die σάρξ des Viehes ἑτέρα σάρξ war', nicht für zutreffend erachten. Die Engel als πνεύματα haben keine σάρξ, so daß die σάρξ der Menschen für sie ἑτέρα σάρξ wäre.[1] Und wenn auch die σάρξ der

1) Noch verkehrter ist freilich die Deutung *Ritschl*'s a. a. O. S. 105,

Menschen eine andere als die σάρξ der Thiere ist, so läßt sich doch daraus nicht mit *Hofm.* folgern, daß ‚innerhalb der Menschheit sich σάρξ ἑτέρα nur auf den Unterschied männlicher und weiblicher Leiblichkeit beziehen könte, und hiernach verstanden ἀπέρχεσθαι ὀπ. σαρκὸς ἑτέρας nicht die Röm. 1, 26 f. gezeichnete Verkehrung des natürlichen Brauchs, sondern das gerade Gegenteil, das Gelüsten des Mannes nach dem Weibe und des Weibes nach dem Manne wäre‘. Bei dieser Argumentation ist außer Acht gelassen, daß in bezug auf den sexuellen Umgang die σάρξ des Mannes für die σάρξ des Weibes geschaffen ist, und daß sonach auch das wollüstige, namentlich außereheliche Gelüsten des Mannes nach dem Weibe oder des Weibes nach dem Manne in der Schrift ἔρχεσθαι ὀπίσω σαρκός oder πορνεύειν heißt. Zum ἀπέρχεσθαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας wird die Wollustsünde nicht blos durch Unzucht mit Vieh, sondern auch wenn Männer τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας verlassen und ἄρρενες ἐν ἄρρεσιν Schande treiben. — Hiernach ist die Behauptung *Hofm*'s: ‚daß unter σάρξ ἑτέρα anderes Fleisch als menschliches genant sein *muß*‘ entschieden *unrichtig.*

Von den Städten des Siddimthales sagt Judas: πρόκεινται δεῖγμα — ὑπέχουσαι, sie liegen vor Augen als δεῖγμα d. i. Beweis, Zeichen, nicht ‚Beispiel, Exempel‘. πυρὸς αἰωνίου gehört zu δεῖγμα, nicht zu δίκην; denn δεῖγμα bedarf einer näheren Bestimmung, und πῦρ αἰώνιον, welches immer das höllische Feuer bezeichnet, paßt nicht zu δίκην ὑπέχουσαι, da der Apostel nicht sagen will, daß die Städte die Strafe höllischen Feuers erleiden, sondern nur, daß sie als Zeichen des höllischen Feuers vor Augen liegen Strafe erleidend. Der Ausdruck hat ‚etwas Kühnes, da die Städte und ihre Einwoner selbst es nicht eigentlich sind, welche πρόκεινται‘, sondern nur das bei ihrem Untergange durch Feuer und Schwefel vom Himmel an ihre Stelle getretene tote Meer vor Augen liegt, und nicht das tote Meer, sondern der Untergang der Städte mit ihren Bewonern durch Feuer als Vorbild des höllischen Feuers betrachtet werden kann (*Huth.*). Bei πρόκεινται *cet.* ist also weder an die vorliegende geschichtliche Bezeugung ihres Untergangs, noch an den jenseitigen Strafzustand der Bewoner zu denken, sondern nur ‚der fortdauernde Zustand jener ganzen Landschaft wird als das augenscheinliche Strafeleiden für die hier geschehene Sünde vorgestelt, indem der Anblick des toten Meeres und seiner Ufer in die Erinnerung ruft, welche Städte einst hier gestanden und wodurch sie ihren Untergang

daß die Sodomiter Engel zur Unzucht misbrauchen wolten. Davon steht nichts in der Schrift. Zwar sind die in Gen. 18 u. 19 bei Lot Einkehrenden für Engel zu halten, aber sie erscheinen doch in Menschengestalt und werden אֲנָשִׁים Männer genant und diese Männer wollen die Sodomiter erkennen. Diese Deutung hat bereits *Hofm.* mit dem Ausrufe des Erstaunens abgewiesen: ‚Wie kann man doch nur für möglich halten, daß Engel σάρξ genant seien und daß den Bewonern jener Städte nachgesagt werde, sie hätten im Brauche gehabt, mit Engeln Unzucht zu treiben?‘ — Können aber Engel nicht σάρξ genant werden, so haben sie auch keine σάρξ, daß ihnen ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας ἀπελθεῖν nachgesagt werden kann.

verschuldet haben' (*Hofm.*). Zur Erklärung des πυρὸς αἰωνίου bedarf es hiernach nicht der Annahme, daß der Apostel diese Vorstellung von einem fortbrennenden unterirdischen Feuer nach dem καπνιζομένη *Sapient. 10, 7* entnommen habe.

Was nun noch die Anreihung dieses Strafgerichts an die beiden vorhergehenden betrift, so fürt es der Apostel weder ,als Bestätigung des unsichtbaren Gerichts über die Engel, (*Wiesg.*) an, noch ,als Vergleichung mit dem Strafgericht über die Engel, wobei die Vergleichbarkeit in eben dem liege, worin sich das der verirrten Engel von dem der ungläubigen Juden unterschied', und ,die Vergleichung der einen und der anderen Strafe sich auf die unnachläßliche Fortdauer beider beschränke, in welcher sie innergeschichtlich das sind, was die endgeschichtliche Bestrafung derer sein wird, die sich des Entfalls aus ihrem Christenstande, wie jene Engel eines Entfalles aus ihrem Geisterstande, und der Herabwürdigung der Christenheit zur Willkür der Unsittlichkeit, wie die Sodomiter der untermenschlichen Entwürdigung des Menschentums schuldig gemacht haben' (*Hofm.*). Beide Annahmen hängen mit der bereits widerlegten Auffassung des ὡς als Vergleichungspartikel und der engen Verknüpfung des Gerichts über Sodom mit dem Gericht über die Engel zusammen, und sind damit zugleich widerlegt. Ueberhaupt aber kann doch die Zusammenstellung beider nicht füglich eine Vergleichung genant werden, wenn die Vergleichbarkeit in dem liegt, was beide unterscheidet. Unterschiedenes läßt sich nicht vergleichen. — Erwägen wir, daß, wie schon bemerkt, die beiden ersten Beispiele göttlichen Strafgerichts durch τέ eng mit einander verbunden sind, das dritte aber one τέ oder καί durch ὡς an ὑπομνῆσαι angeknüpft und dadurch jenen coordinirt ist, so entspricht diese Verbindung der drei Gerichte sowol der in v. 4 genanten Versündigung der in die Gemeinde eingeschlichenen ἀσεβεῖς als auch der Angabe v. 8, daß diese in ihrem Sündenleben denen änlich sind, welche Gott vorzeiten gerichtet hat. Daraus ergibt sich, *a.* daß Judas von göttlichen Strafgerichten nur solche erwänt, welche geeignet erschienen, warnende Vorbilder für das Gericht, dem die Eindringlinge verfallen werden, zu liefern; *b.* daß der in v. 8 folgende Nachweis der Aenlichkeit dieser Eindringlinge mit den vorlängst schon dem Gericht verfallenen Gottlosen nicht blos, auch nicht vorzugsweise auf die Verschuldung und Bestrafung der Städte des Siddimthales bezogen werden darf, vielmehr das ὁμοίως v. 8 an die in den drei Beispielen (v. 5—7) genanten Sünder anknüpft; *c.* daß der Apostel mit den Gerichten über die ungläubigen Israeliten und die verirrten Engel zeigen will, wie die Christen, welche in Unglauben Gott und Christum verleugnen, dem Gericht der Verwerfung verfallen, und mit dem Gericht über Sodom und die umliegenden Städte, wie die welche die göttliche Gnade in ἀσέλγεια verkehren, dem ewigen Feuer der Hölle entgegengehen.

Mit v. 8 begint die Ausfürung der v. 4 kurz angegebenen Verschuldung der in die Gemeinde eingeschlichenen ἀσεβεῖς, und zwar zunächst v. 9—11 nach ihrem Verhalten gegen die himmlischen Geistesmächte,

sodann v. 12—15 nach ihrem unsittlichen Wandel in Fleischeslüsten. — V. 8. „Gleicherweise jedoch verunreinigen auch diese Träumer Fleisch, verwerfen Herschaft, lästern Herrlichkeiten“. — οὗτοι geht auf τινὲς ἄνθρωποι v. 4 zurück. Ihr den Sündern der Vorzeit änliches Tun und Treiben wird durch μέντοι *jedoch* gegensätzlich an die v. 5—7 erwänten göttlichen Gerichte angefügt, in dem Sinne: one durch jene Gerichte Gottes sich warnen zu lassen. καί vor οὗτοι steigernd: *auch* diese. ἐνυπνιαζόμενοι ist nicht auf das folgende σάρκα μιαίνουσιν zu beziehen, sondern gehört seiner Stellung nach zu οὗτοι, mit dem Subjecte prädicativ verbunden, den Zustand bestimmend, in welchem *diese* das in den drei Sätzen Ausgesagte tun. Träumend verunreinigen sie Fleisch, verwerfen Herschaft, lästern Majestäten. Um der Beschränkung auf σάρκα μιαιν. vorzubeugen, habe ich es in der Uebersetzung substantivisch wiedergegeben. ἐνυπνιάζεσθαι heißt *träumen* und wird auch von prophetischen Träumen gebraucht, Act. 2, 17 nach Joel 3, 1 u. ö. in LXX, hier tropisch als Gegensatz des wachen Zustandes oder des klar bewußten Denkens und Handels, in willkürlichen Einbildungen des eigenen verderbten Sinnes dahinleben, welche gegen die Warheiten des göttlichen Wortes taub machen (*Stier*, *Wiesg.*, *Hofm.* u. A.). μιαίνουσιν σάρκα (one Artikel) solches was Fleisch ist besudeln, weist sachlich auf das Verkehren der Gnade in Ausgelassenheit (v. 4) zurück, nicht speziell auf ἐκπορνεύειν v. 7. Da von den Eindringlingen fleischliche oder geistliche Hurerei in v. 12 nicht erwänt ist, so kann dieses Laster nicht als Grundzug ihres Charakters betrachtet werden. κυριότητα (auch one Artikel) was Herschaft ist und heißt. ἀθετεῖν eig. abstellen, abschaffen, ungültig machen, d. h. verwerfen nicht blos misachten oder verachten. δόξας Herrlichkeiten, d. h. überweltliche Geistwesen; βλασφημεῖν lästern, die den Geistern des Himmels zustehende Würde misachten; vgl. die Erkl. der Parallelstelle 2 Petr. 2, 10. Diese beiden Aussagen entsprechen dem τὸν μόνον δεσπότην κ. κύριον Ἰ. Χρ. ἀρνούμενοι v. 4, indem unter κυριότης Gott als μόνος δεσπότης und Χριστός als κύριος mitbefaßt, und auch δόξας nicht blos auf die Engel sondern zugleich auf Gott und Christum zu beziehen ist. In v. 4 sind die beiden Aussagen über die Versündigung der ἀσεβεῖς durch καί verbunden, hier die ihnen entsprechenden Sätze durch μέν — δέ — δέ verknüpft, und dadurch adversativ in Wechselbeziehung zu einander gesezt. Hierbei ist aber die Bemerkung von *Winer*, Gr. S. 411 zu beachten, daß die durch μὲν — δέ ausgedrükte Wechselbeziehung ‚sich bis zur einfachen Corresponsion abgeschwächt hat und logisch noch unter die Parallelisirung durch καὶ — καί herabgesunken ist‘. In dieser abgeschwächten Bedeutung läßt sich μὲν — δὲ — δέ deutsch gar nicht sinngemäß ausdrücken. Durch δὲ — δέ ist das Verwerfen der κυριότης und das Lästern der δόξαι nicht als ein dem σάρκα μιαίνειν streng Entgegengeseztes, sondern nur als ein Anderes, von ihm Verschiedenes bezeichnet.

Dagegen hat *Hofm.* δόξας βλασφημοῦσιν vom Vorhergehenden getrent und δόξας mit *Huth.* u. A. von bösen Engeln erklärt. ‚Nicht dem μέν —

erklärt er — tritt ein zweimaliges δέ gegenüber, sondern an die zweite Hälfte des Gegensatzes σάρκα μὲν μιαίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν schließt sich, durch sie veranlaßt und von ὁμοίως unabhängig, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν an, so zwar, daß der Apostel dann dabei verweilt. σάρξ und κυριότης, jene dem Menschen eignend, diese über ihn gebietend, bilden einen Gegensatz, der kein Drittes neben sich duldet, und Besudelung des Fleisches und Misachtung der Herschaft sind zwei Bezeichnungen der einen Sünde nach entgegengesezten Seiten, die keiner dritten, ihnen nebengeordneten bedürfen. Erst von dem Verhalten der Geschilderten gegen die Herschaft, der sie gehorchen solten, ergibt sich dem Apostel der Uebergang zu ihrem Verhalten gegen Mächte, denen man nicht gehorchen, die man aber scheuen soll'. Diese Auffassung der drei correlaten Sätze hängt mit der Annahme zusammen, daß ὁμοίως nur auf die Sünde der Sodomiter zurückweise und bei ihnen nicht nur σάρκα μιαίν. sondern auch κυρ. ἀθετ. seines Gleichen habe, und daß man die drei Sätze in keiner Weise auf die drei Beispiele göttlichen Strafgerichts bezüglich achten könne. Die Beziehung des ὁμοίως aber auf die Sünde Sodoms allein haben wir bereits als unrichtig nachgewiesen, und die Behauptung, daß ἀθετεῖν κυριότητα auch mit zur Sünde der Sodomiter zu rechnen sei, stimt durchaus nicht zu dem, was der Apostel v. 7 über die Sodomiter ausgesagt hat. Ferner läßt sich die Lostrennung des δόξας δὲ βλασφ. von den beiden vorhergehenden correlaten Aussagen grammatisch nicht rechtfertigen. In der Stelle 2 Kor. 8, 18 wo δέ nach voraufgegangenem μὲν — δέ (v. 17) folgt, zeigt der Wechsel des Subjects, daß das zweite δέ dem vorhergehenden nicht correspondirt. Unerweislich ist ferner, daß σάρκα μὲν μιαιν. und κυριοτ. δὲ ἀθετ. einen Gegensatz bilden, der ein drittes ausschließe. Sind denn κυριότης und δόξαι sich gegenseitig ausschließende Begriffe? Und wozu solte Judas überhaupt das Gericht über die Engel angefürt haben, wenn die Verirrung der Engel sich nicht unter τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον Ἰ. Χρ. ἀρνεῖσθαι subsumiren ließe? Zwar ‚verweilt' Judas bei den δόξας βλασφ., indem er v. 9 sagt, daß selbst der Erzengel Michael sich nicht erkühnte, gegen den Satan ein Urteil der Lästerung zu fällen, aber er erwänt dies nicht, um hier noch eine neue Art der Versündigung jener Menschen nachzuholen, sondern, wie aus 2 Petr. 2, 10 f. erhellt, um die Frechheit der Gott und Christum verleugnenden Irrgeister ins Licht zu stellen. Aus v. 9 aber folgt nicht, daß unter δόξαι nur böse Geister oder diabolische Mächte zu verstehen sind. Vgl. zu δόξαι die Erkl. S. 249.

V. 9. „Michael aber der Erzengel, als er mit dem Teufel rechtend wegen Moses' Leib Worte wechselte, wagte nicht ein Urteil der Lästerung über ihn zu fällen, sondern sagte: Es schelte dich der Herr". Michael, ὁ ἀρχάγγελος, in Dan. 12, 1 הַשַּׂר הַגָּדוֹל ὁ ἄρχων ὁ μέγας u. 10, 13 אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים εἷς τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων genant, in der jüdischen Theologie einer der sieben höchsten Engel. Dieser Engelfürst erkühnte sich nicht über den Teufel ein lästerndes Urteil auszusprechen, wärend diese Menschen one Scheu himmlische Majestäten lästern. Durch δέ wird das Verhalten des Erzengels Michael in Contrast gestelt zu dem Verhalten der Gott und Christum verleugnenden Menschen.

Der Gedanke wird abgeschwächt, wenn man unter δόξαι one sprachliche Berechtigung (s. S. 250 f.) nur böse Engel verstehen will. — Der Vorgang, auf den Judas bezug nimt, ist weder im A. T. noch im B. Henoch erwänt. Nur das Urteil, welches Michael über den Teufel fällt, findet sich in einer Vision bei Zach. 3, 1 f. als ein Wort, mit welchem der Engel des Herrn den Satan abweist, der den Hohenpriester Josua vor Gott anklagen will. Aus *Origenes, de princip. III, 2, 1* aber erfaren wir, daß die Sage von dem Streite Michaels mit dem Teufel über den Leib d. i. Leichnam Moses' in einer apokryphischen Schrift: Ἀνάληψις Μωϋσέως *assumptio Mosis* stehe, und Judas sie daraus genommen habe[1]. Aber aus diesem Apokryphum hat, nach dem uns daraus erhaltenen Fragmenten zu urteilen, Judas den Vorgang gewiß nicht geschöpft. Noch weniger Grund hat die Annahme, daß Jesus nach seiner Verklärung, bei der Moses und Elias erschienen waren, seinen Jüngern auf die Frage, wie der gestorbene und begrabene Moses doch in leiblicher Gestalt erscheinen konte, jenen Vorgang mitgeteilt habe und diese unmittelbare Belehrung des Herrn als

1) Dieser Meinung waren auch *Apolinaris, Didymus* v. Alex. und spätere Kirchenschriftsteller, welche diese Schrift kanten und aus ihr Verschiedenes mitgeteilt haben. Später schien sie ganz verloren zu sein, bis *Ceriani* in einem Palimpseste der Ambrosiana Fragmente einer alten lateinischen Uebersetzung derselben entdekte und in den *Monumenta sacra et profana. T. I fasc. 1. Mediol. 1861* herausgab. Diese Fragmente sind seitdem von verschiedenen Gelehrten erörtert und edirt worden, auch von *Fritzsche, Libri apocryphi Vet. Test. graece. Accedunt libri V. T. pseudepigraphi selecti. Lips. 1861,* im Anhang p. 700—730. S. die Literatur darüber bei *Fritzsche l. c. p. XXX—XXXVI* u. bei *Schürer,* Lehrb. der neutest. Zeitgeschichte. Leipz. 1874 S. 536—542. Die aufgefundenen Fragmente brechen mitten in einem Satze ab, vor dem Lebensausgange Moses, daher fehlt in denselben der von Judas erwänte Streit Michaels mit dem Teufel über Moses' Leichnam. Ursprung und Zeitalter dieses Apokryphums ist streitig. Die meisten Gelehrten halten es für das Werk eines Juden aus dem J. 2 v. Chr. oder aus dem Zeitraum vom J. 6—64 n. Chr., jedenfalls vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt. Nur *Volkmar* sezt es ins J. 137—138 nach Chr. (nach seiner bekanten Vorliebe für *Barcochba*), und *Ferd. Philippi,* das B. Henoch, in dem Anhange über Judä v. 9 und die Mosesprophetie, sucht zu beweisen, daß es von einem Christen im 2. Jarh. unserer Zeitrechnung verfaßt und durch Judä v. 9 veranlaßt sei. Als entscheidend für die christliche Abfassung gilt ihm die Erwänung des *Taxo* (c. 9 der *ed. Fritzsch.*): *homo de tribu Levi, cui nomen erat Taxo, qui habens VII filios,* die *Taxo* zum Ausharren unter grausamen Verfolgungen mit den Worten ermuntert: *nunc autem filii audite me — hoc faciemus: jejunemus triduo et quarto die intremus in speluncam, quae in agro est, et moriamur potius quam praetereamus mandata Domini Dominorum, Dei parentum nostrorum; hoc enim si faciemus et moriamur, sanguis noster vindicabitur coram Domino.* Das Wort *Taxo* soll mysteriöse Bezeichnung des Messias sein und seine VII (wofür XII zu lesen) *filii* sollen die 12 Jünger Christi sein. — Aber dieser Rat, den *Taxo* seinen Sönen erteilt, steht doch in gar zu auffälligem Widerspruch mit der Instruction und Verheißung, welche der Herr Jesus seinen Jüngern für die Ausrichtung ihres Amts Matth. 10, 16—28 gibt. Solte ein *christlicher* Verfasser der *Assumptio Mosis* von diesen Worten des Herrn gar nichts gewußt haben?

die Quelle für das von Judas erwänte Factum anzusehen sei (*Phil.* S. 165). Der Vorgang, auf den Judas sich bezieht, gehört einer sagenhaften Erweiterung dessen an, was sich Deut. 34, 5 ff. von Moses' Tod und Bestattung erzält findet (*Hofm.*). Die Sage ist lediglich eine in die Form eines geschichtlichen Hergangs gefaßte Ausdeutung einesteils des Deut. 3, 23 ff. 32, 48 ff. u. Num. 27, 12 ff. über Moses' Versündigung und Lebensausgang Berichteten, andernteils der Tatsache, daß man seinen Leichnam und sein Grab nie gefunden hat. Als Moses sein Volk verließ, um auf dem Berge Nebo nach dem Befehle Jahve's zu sterben, war sein Auge nicht erloschen und seine Lebensfrische nicht geschwunden. Gott begrub ihn dort und kein Mensch weiß sein Grab bis auf diesen Tag. So las man Deut. 34, 5—7 über seinen Lebensausgang geschrieben. Daß Gott ihn nicht mit eigener Hand, sondern durch der Engel Dienst begraben hatte, galt als selbstverständlich. Daran schloß die der jüdischen Ueberlieferung angehörige Erweiterung an, welche der Apostel verwendet. Man übertrug den Vorgang zwischen dem Engel des Herrn und dem Satan, in welchem dem Propheten Zacharja die göttliche Geltung des Priestertums des Josua gegen die Anklage Satans veranschaulicht worden, auf die Ausnahme von dem gemeinen Geschicke der Sterblichen, deren Moses' Leichnam gewürdigt worden. Wie der Satan dem Hohenpriester Josua wegen seiner Unreinheit die göttliche Erwälung streitig machen wolte, so wird er — diese Folgerung lag nahe — den Leichnam Moses' als seine Beute sich haben zueignen wollen; und wie der Engel des Herrn den Satan mit seiner Anklage gegen Josua abgewiesen, so wird auch der Engelfürst Michael, der nach Dan. 12, 1 gegen den Fürsten der Perser für das Volk Gottes stritt, dem Satan, als derselbe Anspruch auf den Leichnam Moses' erhob, widerstanden haben. In dieser einfachen Gestalt konte Judas diese Sage für seinen Zweck verwenden. Im Lichte der Aussprüche Jesu über seine Stellung zum Gesetze und den Propheten, und über Moses, den Mittler des A. Bundes, der von ihm geschrieben, erwogen, ergab sich aus dem Schriftzeugnisse von dem Tode und Begräbnisse Moses' die schriftgemäße Warheit, welche *Hofm.* klar und bündig in die beiden Sätze zusammengefaßt hat: ‚Wenn es (das Volk Israel) das Schwinden des Glanzes nicht sehen durfte, der Moses' Angesicht verklärte, wenn Jahve zu ihm geredet hatte (vgl. Exod. 34, 33 mit 2 Kor. 3, 13), so solte es ihn auch weder hinsiechen, noch sein Sterben oder seine Leiche sehen, noch die Stätte kennen, wo er begraben lag', und ‚wie nachmals Elia, solte er (Moses) ihm nur in seinem der Mittlerschaft zwischen Gott und ihm geweihten Leben angehört haben und nicht als Toter ihm angehören, ein Vorbild des neutestamentlichen Mittlers, der seiner Gemeinde, ob er gleich gestorben ist, durch seine Auferweckung nur als der Lebende angehört'.

V. 10. „Diese aber lästern was sie nicht kennen, was sie aber natürlicherweise wie die vernunftlosen Thiere verstehen, darin gehen sie zugrunde". — Ganz anders als der Erzengel Michael handeln οὗτοι, diese gottlosen Menschen, von denen der Apostel v. 8 gesagt hat, daß

sie δόξας lästern. Sie lästern das was sie nicht kennen, nämlich das Uebersinnliche, dem die δόξαι angehören. Die Verba οἴδασιν und ἐπίστανται sind nicht so zu unterscheiden, daß εἰδέναι ein erkentnismäßiges Wissen, ἐπίστασθαι ein blos äußerliches Kennen ausdrücke (*Schott*, vgl. dagg. *Hofm.*). Der Unterschied, in dem sie hier stehen, liegt in dem Contexte. Das Uebersinnliche kennen diese Menschen nicht, d. h. sie wissen wol davon, sonst könten sie δόξαι nicht lästern, den überirdischen Geistwesen nicht die Ehre aberkennen, die ihnen von Gottes wegen eignet, aber das Uebersinnliche zu verstehen sind sie nicht fähig. Ihr Erkennen erstrekt sich nur auf das Sinnliche, das sie wie vernunftlose Thiere φυσικῶς naturgemäß kennen, die Dinge sinnlicher Warnehmung und physischen Genusses. ἐν τούτοις in diesen sinnlichen Dingen φθείρονται verderben sie, oder gehen sie unter, nämlich durch Misbrauch derselben, indem sie dieselben nur brauchen, um der σάρξ zu frönen. Der Gedanke ist demnach folgender: Nicht nur durch Lästern der δόξαι verschulden sie sich, sondern auch durch Misbrauch der sinnlichen Dinge zur Befriedigung fleischlicher Lüste. — Das φθείρονται wird in v. 11 weiter begründet.

V. 11. „Wehe ihnen, denn sie sind den Weg Kains gewandelt, haben sich in die Verirrung Bileams Lohnes halber ergossen und sind durch den Widerspruch Korahs untergegangen". — Der Weheruf ‚unterbricht' nicht die Schilderung jener Gottlosen, sondern schließt sich einfach an φθείρονται an, als weitere Ausfürung des Verderbens, dem sie verfallen sind. ‚Wehe ihnen!' ist nicht Ausruf des Schmerzes und Abscheu's (*Wiesg.*), sondern warnender Misbilligung und Strafandrohung (*de W.*), und wird durch den Vergleich ihres Wandels mit dem alttestamentlicher Gottloser begründet. πορεύεσθαι τῇ ὁδῷ τινος (mit localem Dativ): in dem Wege jemandes gehen, den Weg desselben wandeln, vgl. Act. 14, 16. Die Aenlichkeit mit Kain ist nicht in einer einzelnen Tat Kains zu suchen, etwa darin, daß wärend Kain seinen leiblichen Bruder ermordete, diese Menschen durch Verfürung der Brüder sich des geistlichen Mordes schuldig machen (*Oecum.*, *Grot.*, *Calov.*, *Schott* u. A.), auch nicht in dem Verfolgungseifer der Irrlehrer, gegen die Gläubigen (*Lyra*), denn den ἀσεβεῖς wird weder geistlicher Mord noch Verfolgungseifer zur Last gelegt; noch auch darin, daß, wie Kain aus Neid über die dem Abel bewiesene Gnade sich wider das Gebot und die Warnung Gottes auflehnend seinen Bruder tödtete, so die Irrlehrer aus Neid über die Gnade, die sich an den Gläubigen erwies, sich wider Gott auflehnen (*Brckn.*); denn auf Neid deutet weder bei Kain noch bei den Irrgeistern der Context hin. Die Aenlichkeit liegt entweder darin, daß wie Kain wider die göttliche Warnung seiner eigenen bösen Lust folgte, so jene Menschen den selbstsüchtigen Trieben der Natur mit Verachtung der Warnungen Gottes folgen (*Fronm.*, *Huth.*), oder noch richtiger ganz allgemein darin, daß ‚Kain als das Urbild aller bösen Menschen in Betracht gezogen ist', insofern als innerhalb der sündig gewordenen Menschheit der Gegensatz von Gerechten und Ungerechten zuerst in Abel und Kain hervorgetreten ist.

‚Von den Wegen, die da sich geschieden haben, sind diese Menschen den des Kain gegangen‘ (*de W.*, *Arn.*, *Hofm.*). Ueber diese allgemeine Beziehung hinauszugehen liegt kein Grund vor. Zwar ist Kain von Gott gewarnt worden, aber mit dem Hinweis auf Kain will der Apostel jene bösen Menschen nicht warnen. Für eine Warnung paßt der Aor. ἐπορεύθησαν nicht, denn dieser steht nicht für das Präsens (‚sie gehen den Weg Kains‘. *Luther*), sondern steht in den drei Sätzen prophetisch, d. h. so daß in den beiden ersten auf die Versündigungen von dem Standpunkte aus zurückgeblikt ist, wo das mit οὐαί angekündigte Unheil eintritt (*Hofm.*), im dritten das Unheil, welches sie sich zugezogen haben, als eingetreten mit ἀπώλοντο indicirt ist.

Der zweite Satz: καὶ τῇ πλάνῃ — ἐξεχύθησαν wird verschieden erklärt. — ἐκχεῖσθαι (ἐκχύνεσθαι) sich ergießen, metaph. sich ganz hingeben, wie *effundi*, hier mit dem Dativ construirt statt mit εἴς τι: sich der Verirrung ganz ergeben. Βαλαάμ ist nicht von μισθοῦ abhängiger Genitiv (Lohn Bileams), sondern μισθοῦ ist selbständig zu fassen, als *genit. pretii* für Lohn, um Lohn zu erlangen (vgl. *Winer* Gr. S. 196). Dies fordert Wortstellung und Gedanke. Die Erklärung: ‚durch (vermöge) der Verirrung (Verfürung) des Lohns Bileams haben sie sich (in Laster) ergossen‘ (*de W.* nach *Erasm.* u. A.), läßt sich exegetisch nicht rechtfertigen; denn πλάνη bed. nicht Verfürung und die Ergänzung ‚in Laster‘ ist willkürlich. Auch würde der Satz, so gefaßt, aus der Analogie der beiden anderen, ihm coordinirten heraustreten (*Huth.*). Noch weniger läßt sich μισθοῦ als Apposition zu Βαλαάμ (*Fronm.*, *Steinf.*) oder zu πλάνῃ (*Schott*) fassen. Die Verirrung Bileams bestand darin, daß die Hoffnung auf Lohn ihm Untergang brachte, vgl. die Erört. über den Weg Bileams S. 256 f. Damit wird das Tun und Treiben der gottlosen Menschen in Vergleich gestelt. Richtig bemerkt *Hofm.*, daß nicht eins und das andere, was Bileam getan, sondern sein ganzes von der Schrift gezeichnetes Verhalten gemeint ist. Hiernach ist der Vergleichungspunkt nicht (mit *de W.*) darin zu suchen, daß Bileam als ein falscher Prophet und Verfürer zur Unzucht und Abgötterei betrachtet werde, nach Offenb. 2, 14. Denn daß die Menschen, vor welchen Judas warnt, Andere zu Unzucht und Abgötterei verfürten, wird nirgends hervorgehoben. Nur im Widerstreben gegen den Willen Gottes gleichen ihm die Antinomisten (*Wiesg.*, *Brckn.*). Doch darf man diesen Vergleichungspunkt nicht (wie *Schott*) dahin ausdeuten, daß die Antinomisten auf einen durch Ruinirung der Gemeinde Gottes zu erzielenden materiellen Gewinn ausgingen; wol aber kann man mit *Hofm.* annehmen, daß der Apostel ihre Sünde als sträfliches Verhalten gegen das Volk Gottes benenne. Denn ‚wie für Bileam die Aussicht auf reichen Lohn zu lockend war, als daß er nicht auf Balaks Begehren, das Volk Gottes zu verderben, hätte eingehen und hierdurch mit seiner besseren Erkentnis in Widerspruch treten sollen: so haben diese Menschen nicht angestanden, schnöden Gewinnes zu Liebe, die Gemeinde Christi zu verwüsten, one auf die Stimme ihres Gewissens zu hören. Nur darf man dabei nicht blos an Geldgewinn denken, sondern an allen Vorteil, den

sie davon haben konten, wenn sie mit ihrem Tun und Treiben Eingang fanden'. Gegen diese Vergleichung läßt sich nicht (mit *Huth.*) einwenden, daß durch sie eine Beziehung hervorgehoben werde, auf welche der Context nicht hinweist. Waren diese Menschen Christen, wofür sie der Apostel sicher hält, so handelten sie auch wider ihre christliche Erkentnis und damit wider die Stimme ihres Gewissens.

Im dritten Satze werden sie mit Korah verglichen, der in τῇ ἀντιλογίᾳ unterging. ἀντιλογία bed. Widerrede, Widerspruch, und τῇ ἀντιλ. ist instrumentaler Dativ. Der Widerspruch Korahs und seines Anhangs war nicht blos ,ein hochmütiges Widerstreben gegen Gott und dessen Ordnungen' (*Huth.*), sondern nach 4 Mos. 16 tatsächliche Auflehnung wider die Heiligkeit des Priestertums Aarons, auf welcher die ganze gottesdienstliche Verfassung Israels beruhte, dem gegenüber die Empörer die Heiligkeit der ganzen Gemeinde geltend machten, 4 Mos. 16, 3 (*Hofm.*). Hiernach haben wir die Vergleichung der Libertiner mit Korah in tatsächlicher Auflehnung gegen das Grundgesetz der christlichen Gemeindeordnung zu suchen, die jedoch nicht sowol darin bestand, daß sie der waren Heiligkeit der Gemeinde eine andere, selbstersonnene, nämlich durch zuchtlose Ausschweifung zu gewinnende Heiligkeit entgegenstelten (*Schott*), als hauptsächlich darin, daß sie durch fleischliche Geltendmachung der christlichen Freiheit die Gnade Gottes in ἀσέλγεια verkehrten und hiedurch den Herrn Jesum Christum verleugneten (v. 4). — Korah ist zur Strafe seiner Auflehnung gegen das von Gott geheiligte Priestertum Aarons mit Untergang bestraft worden. Ein Gleiches sagt der Apostel von den zuchtlosen Menschen aus. ἀπώλοντο ist ebensowenig wie φθείρονται v. 10 von ,innerlich schon vollzogenem (sittlichen) Verderben, das vollends am Tage des Gerichts (v. 14 f.) sich manifestiren wird' (*Wiesg.*) zu verstehen, sondern bezeichnet bei Korah den Untergang, und demzufolge bei den zuchtlosen Menschen das ewige Verderben, dem sie bereits verfallen sind.

In den drei Beispielen läßt sich eine Klimax nicht verkennen; doch liegt dieselbe nicht ,in den Ausdrücken ὁδός — πλάνη — ἀντιλογία, Weg, Verirrung, Widerspruch' (*Wiesg.*), sondern in den Aussagen der Sätze, freilich auch nicht darin, daß das Widerstreben gegen Gott, obschon es bei Kain, Bileam und Korah eins und dasselbe ist, doch bei Korah auf die entschiedenste Weise hervortritt (*Huth.*), sondern in der Stellung, welche die Genanten zum Reiche Gottes einnahmen. Kain wandte sich vom Wege Gottes ab und ward unstät und flüchtig, ferne von Gott; Bileam weißagte zwar im Namen des Gottes Israels, stand aber außerhalb der Gemeinschaft des Volkes Gottes und ging mit Israels Feinden unter; Korah gehörte der Gemeinde Gottes und selbst dem erwälten Stamme Levi an, lehnte sich aber gegen das Priestertum Aarons auf, und wurde mit Ausrottung aus dem Volke Gotte gestraft.[1]

1) Ganz fremdartige Beziehungen hat *Ritschl* in der S. 306 angef. Abhdl. eingetragen, indem er ὁδός von dem gottesdienstlichen Verfaren Kains bei dem Opfern versteht, das von Bileam gewollte Aussprechen des

V. 12—15. **Die sittliche Verderbtheit der Gottlosen und das ihnen längst geweissagte Gericht.** — Wärend der Apostel in v. 8—11 die in die Gemeinde eingedrungenen Gottlosen, durch Anwendung der in v. 5—7 erwänten Strafgerichte auf dieselben, hauptsächlich als Verleugner Gottes und Christi geschildert hat, zeichnet er sie in v. 12 u. 13 als solche, die Gottes Gnade in Zuchtlosigkeit verkehren und dem Gericht über die Gottlosen, das schon Henoch geweißagt habe, verfallen (v. 14 u. 15). In dieser Schilderung ihrer sittlichen Verdorbenheit erscheinen sie zwar einerseits als ‚das gerade Gegenteil dessen was sie von sich selbst vorgeben‘ (*Wiesg.*), andererseits als ‚solche, deren Wesen mit der christlichen Gemeinschaft unverträglich ist‘ (*Hofm.*); aber diese Gesichtspunkte treten doch in der Schilderung nicht so hervor, daß sie als maßgebend für dieselbe betrachtet werden können. Noch weniger begründet ist *Schott*'s Annahme, daß in v. 12—19 das Treiben der Frevler gegenüber der Gemeinde nach der in v. 11 erwänten dreifachen Vorausdarstellung solcher Frevler wie Kain, Bileam und Korah geschildert sind, nämlich v. 12—15 nach ihrer Gegenbildlichkeit gegenüber Kains, v. 16—18 gegenüber Bileams und v. 19 gegenüber Korahs Versündigung. Diese Combination scheitert schon daran, daß in dem was von Kain als Vorbild aller bösen Menschen in der Schrift überliefert ist, kein Zug sich findet, welcher Aenlichkeit mit dem in v. 12 u. 13 gezeichneten Wesen und Treiben der Libertiner darbietet.

V. 12 f. „Diese sind's, die bei euren Liebesmahlen als Schmutzflecken mitschmausen, one Scheu sich weiden, wasserleere von Winden vorübergetriebene Wolken, spätherbstliche, unfruchtbare, zweimal erstorbene, entwurzelte Bäume,[1] V. 13. wilde Meereswogen, die ihre eigenen Schanden ausschäumen, Irrsterne, denen das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit behalten ist". Vgl. 2 Petr. 2, 13. 17. — Bei der Lesart οὗτοί εἰσιν οἱ ist nicht mit *de W.* ὄντες hinter σπιλάδες zu ergänzen, sondern οἱ mit dem Partic. συνευωχούμενοι zu verbinden, wie in v. 19, und σπιλάδες prädicativisch zu fassen, die Art und Weise des συνευωχ. bestimmend. ἀγάπαι bed. Liebesmahle, Agapen, nicht Almosen (*Erasm.*, *Luth.*). Das W. σπιλάδες wird von den Meisten in der Bed. Klippen genommen, nach σπιλάς Klippe, in dem Sinne: diese sind bei euren Liebesmahlen Klippen d. h. an denen die Liebesmahle scheitern, oder

Fluchs für eine gottesdienstliche Handlung erklärt und die Auflehnung Korahs und seines Anhangs gegen Aarons Priestertum darin sucht, daß sie ein von Gott verschmähtes Opfer darbringen wolten.

1) Hinter εἰσιν steht in *Cod.* ℵ*C^2 γογγυσται μεμψιμοιροι κατα τας ἐπιθυμιας πορευομενοι — offenbare Einschaltung aus v. 16, wo diese Worte in allen Hdschr. stehen. — Vor ἐν ταῖς ἀγαπ. haben ℵ^c*ABL al.* οἱ, das nur in *K* und späteren Codd. fehlt und da nur weggelassen ist, weil es nicht zu σπιλάδες zu passen schien, aber schon von *Griesb.* in den Text aufgenommen ist. — Statt ἀγάπαις haben *AC* und etliche Minuskeln ἀπάταις — offenbar Aenderung des von ℵ*BKL al.* bezeugten ἀγάπαις nach 2 Petr. 2, 13. — Statt παραφερόμενοι in ℵ*ABCKL al.* hat die Rec. περιφερόμενοι, das aber nur in Minuskeln sich findet.

die gute Sitte Schiffbruch leidet (*de W., Brckn., Wiesg.*). Aber schon *Hesych.* erklärt μεμιασμένοι, *Vulg. maculae, Luther* Unfläter; änlich *Beza, Herder, Stier, Fronm., Hofm.* und diesen folgend auch *Huther,* nach σπίλοι 2 Petr. 2, 13. Diese Erklärung ist offenbar die richtige und auch sprachlich zu rechtfertigen. Man hat nach *Passow s. v.* σπίλος mit *Hofm.* zweierlei σπιλάς zu unterscheiden. Das eine bedeutet nicht blos hervorragende Felsen oder Klippen in Meeren und Flüssen, sondern auch Felshölen, und überhaupt hervorragende Unterbrechungen der Ebene, das andere störende Unterbrechungen der Reinheit, Hautflecken, dann wie κηλίς Schmutzflecken und Schmutz überhaupt. In dieser zweiten Bedeutung braucht Judas σπιλάς = σπίλος (*Orph. lith. 614* u. Ephes. 5, 27), metaph. auf Menschen übertragen in der Bed. Schandflecken, um den sittlichen Schmutz als die Beschaffenheit, in der jene Menschen an den Agapen mitschmausen, zu bezeichnen. συνευωχ. mitschmausend, nämlich mit den ihre christliche Liebesgemeinschaft feiernden gläubigen Bekennern Christi; nicht: mit einander schmausen. Schandflecken nent der Apostel die in die Gemeinde eingekommenen ἀσεβεῖς insofern, als sie die Liebesmahle der Gemeinde benutzen, um sich selbst zu weiden d. h. fleischlichen Genuß zu haben. ἀφόβως wird von *de W., Brckn., Schott* u. A. mit συνευωχ. verbunden, dagegen von *Erasm., Beza, Wiesg., Hofm.* mit ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες. Die leztere Verbindung ist vorzuziehen, da συνευωχ. schon durch σπιλάδες näher bestimt ist und ἑαυτοὺς ποιμ. durch ἀφόβως verstärkt und dadurch die profane Gesinnung dieser Menschen hervorgehoben wird. Treffend erläutert *Hofm.* ἀφόβως: ‚one die Scheu, welche die Heiligkeit dessen, in dessen Namen man versammelt ist, und der christlichen Gemeinschaft, die hier gefeiert wird, ihnen einflößen solte‘. Die W. ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες klingen an Ezech. 34, 2 an, wo von den schlimmen Hirten der Gemeinde gesagt ist, daß sie, statt die Herde, sich selbst weiden. Diese Beziehung, welche *Grot., Beng.* u. A. hervorheben, liegt hier ferne, da Judas die Eindringlinge nicht als Irrlehrer zeichnet. Auch der Gegensatz: wärend sie die Armen darben lassen (*de W.* nach 1 Kor. 11, 21) ist dem Contexte fremd.

Mit den zwei folgenden Vergleichen schildert der Apostel nicht die Wertlosigkeit dieser Menschen, daß die Gemeinde an ihnen gar nichts habe (*Hofm.*), noch weniger ihre innere Geistesleerheit mit Andeutung ihrer täuschenden Ostentation (*Huth.*). Ueber die Stellung derselben zur Gemeinde sagen die Vergleiche mit wasserleeren Wolken und unfruchtbaren Bäumen gar nichts aus, und von ihrer Geistesleerheit und Ostentation ist erst in v. 19 die Rede. Diese Deutung ist aus 2 Petr. 2, 17 f. hier eingetragen. Durch beide Vergleiche werden sie als solche gezeichnet, die an den Heilsgütern der christlichen Gemeinde keinen Teil haben. Wolken one Wasser, von Winden vorüber getrieben, geben nicht Regen und verschwinden. So diese Menschen erscheinen äußerlich als Christen, sind aber keine Christen und gehen verloren. Bei der Vergleichung mit Bäumen sind die Epitheta zu beachten. φθινοπωρινά spätherbstliche, die also weder Früchte noch Blätter

haben; nicht *frugiperdae*, obstverkümmernde (*Erasm.*, *Beng.*, *Stier* gegen den Sprachgebrauch des Worts). ἄκαρπα nicht: früchteleer, sondern unfruchtbar, die keine Früchte getragen haben und tragen. δὶς ἀποθανόντα zweimal erstorben, d. h. gänzlich erstorben. Der einmal erstorbene Baum kann aus den Wurzeln noch neues Leben gewinnen, erstirbt er aber zum zweiten Mal, dann ist er hoffnungslos erstorben. Bild von Menschen, die aus dem geistlichen Tode zum Leben erwekt waren, und wenn sie durch Verleugnung des christlichen Glaubens wieder in geistlichen Tod fallen, keine Hoffnung auf Wiederbelebung haben. ἐκριζωθέντα entwurzelt aus dem Erdreich, das sie halten und nären konte, losgerissen, so daß der Boden, auf dem sie stehen, ihnen keine Kraft zum Leben mehr zufürt. Im Gegenbilde Menschen, die aus dem Boden der Gnade herausgerissen hoffnungslos untergehen.

In v. 13 folgen noch zwei Vergleiche. Der erste erinnert an Jes. 57, 20, wo im Grundtexte die Gottlosen mit einem ruhelos aufgeregten Meere verglichen sind, dessen Wasser Schlamm und Koth auswerfen. Mit wilden d. h. stürmisch aufgeregten Meereswellen vergleicht hiernach der Apostel die in die Gemeinde eingedrungenen ἀσεβεῖς, die ihre eigenen Schanden d. h. den Sündenschmutz ihres Inneren ausschäumen d. h. in Wort und Tat öffentlich kundgeben. Der Plur. αἰσχύνας bezeichnet die einzelnen Arten der sittlichen Verdorbenheit, deren sie sich zu schämen haben, die schandbaren Begierden der sündlichen σάρξ (*Huth.*). Der Vergleich ist nicht Bild der Haltlosigkeit (*Hofm.*), sondern des ruhelos wüsten Treibens dieser Menschen. Der andere und lezte Vergleich deutet den ihnen bevorstehenden Untergang an. Sie sind ἀστέρες πλανῆται irrende Sterne, die keinen festen Stand am Himmel haben, sondern umherschweifen bis sie verschwinden. Die meisten älteren Ausll. denken an Planeten im Unterschiede von Fixsternen, dagegen *Bretschneider* (Lexic.), *Arn.*, *Stier*, *de W.*, *Hofm.* an Kometen, was dem Sinne mehr entspricht. Denn Judas hat das W. πλανῆται schwerlich als astronomischen *terminus techn.* gewält, sondern nach der Grundbedeutung von πλανᾶσθαι in bezug auf den Gedanken, den er ausdrücken wolte; und das Umherschweifen am Sternenhimmel fält bei den Kometen mehr ins Auge als bei den sogen. Planeten, bei denen die Veränderung ihres Standorts nur bei längerer genauer Beobachtung wargenommen wird. Dazu komt der Relativsatz οἷς ὁ ζοφ. — τετήρηται, der nach Analogie der vorhergehenden Vergleiche nicht blos auf die mit den Sternen verglichenen Menschen bezogen werden darf, sondern auch einigermaßen den Sternen entsprechen muß; und das Untergehen in Finsternis paßt nicht auf die Planeten, die in jeder Nacht wieder sichtbar werden, sondern auf die Kometen, die nachdem sie längere Zeit am Himmel geleuchtet haben, anscheinend für immer in Finsternis untergehen. Zwar ist der Ausdruck ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα auf die Sterne allein bezogen zu stark, aber er ist auch nicht blos zur Ausmalung des Bildes gewält, sondern um den Gedanken auszudrücken, daß die mit den Irrsternen verglichenen Menschen für die äußerste Finsternis behalten sind. In diesem Sinn

ist dieser Satz auch 2 Petr. 2, 17 von den Irrlehrern gebraucht und zu jener Stelle schon erklärt worden. — Wärend also der vorige Vergleich das mit der in Christo erfarenen Gnade Gottes unvereinbare sittenlose Treiben der Eindringlinge veranschaulicht, stelt dieser lezte das Geschick, das ihrer wartet, in Aussicht und leitet über zu der Weißagung Henochs, welche der Apostel v. 14 f. auf sie anwendet.

V. 14 u. 15. „Es hat aber auch diesen der siebente von Adam, Henoch, geweißagt, indem er spricht: Siehe der Herr komt mit seinen vieltausend Heiligen, Gericht zu halten über Alle und zu strafen alle Gottlosen wegen aller ihrer gottlosen Werke, die sie verübt haben, und wegen aller harten Reden, die gegen ihn geredet haben gottlose Sünder". — Das καί bezieht sich auf τούτοις, nicht auf Ἐνώχ (*Huth.* u. A.); denn es betont unfraglich das Wort, vor dem es steht (*Hofm.* gegen *Huth.*). καὶ τούτοις auch diesen, wie anderen, nämlich den Gottlosen seiner Zeit, an welchen sich diese Weißagung durch die Sintflut schon einmal erfült hat. In diesem Sinne sagt der Apostel, daß diese Weißagung Henochs auch den in die christliche Gemeinde eingedrungenen Gottlosen gelte. Fraglich ist der Sinn, welchen Judas mit der Bezeichnung Henochs ἕβδομος ἀπὸ Ἀδάμ der siebente von Adam an, diesen mit gezält, verbunden hat. Daß er ihn damit nur als ältesten Propheten charakterisiren wolte (*Calv.*, *de W.* u. A.), ist eben so unwarscheinlich als die Annahme von *Flacius* (*glossa compend. N. Test. ex vers. Erasmi ad h. l.*), daß er ihn damit von dem als dritten im Geschlechte Kains genanten Henoch habe unterscheiden wollen. Die schon von älteren Ausll. (s. *Calovii Bibl. ill. ad. h. l.*) geäußerte Ansicht: ‚um die vermöge der Bedeutsamkeit der Siebenzal darin liegende Bedeutsamkeit der Person Henochs, seiner heilsgeschichtlichen Stellung und also auch dieser seiner Weißagung dadurch hervorzuheben' (*Schott*) ist one Zweifel richtig, läßt aber den Zusammenhang der persönlichen Stellung Henochs unter den Urvätern der Welt zu seiner Gerichtsweißagung unerklärt. Diesen Zusammenhang hat *Stier* so gefaßt: ‚Der Siebente von Adam ist persönlich ein Typus für die Geheiligten der siebenten Weltzeit (des siebenten Jartausends, des großen Erdensabbats); darum weißagte er *für diese Zeit,* welche sein wird in ihrer Mitte eine Zeit des Wandelns mit Gott und der Aufnahme zu Gott, angefangen aber und beschlossen durch ein *Gericht,* beschlossen durch das lezte des großen Tages, nach dem keiner mehr komt'.

Die Weißagung findet sich mit ganz unerheblichen Abweichungen wörtlich im Buche Henoch I c. 1, 9 nach *Dillmann*'s Uebersetzung. — ἰδοὺ ἦλθεν κύριος entspricht dem hebr. הִנֵּה בָּא יהוה, das Kommen als eingetreten vorstellend. ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ ist nach מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ Deut. 32, 2 gebildet: mit seinen Myriaden heiliger Engel, vgl. Zach. 14, 5 u. Mtth. 25, 31. ποιῆσαι κρίσιν = עָשָׂה מִשְׁפָּט Gericht halten. κατὰ πάντων über Alle, nicht blos über die Gottlosen. Diese Beschränkung folgt erst bei ἐλέγξαι πάντας durch den Zusatz τοὺς ἀσεβεῖς. — ἐλέγχειν überfüren durch richterlichen Urteilsspruch d. h. richterlich strafen. In τῶν ἔργων

ἀσεβείας — ὧν ἠσέβησαν ist der Begriff der ἀσέβεια in dem Verbum ἀσεβεῖν wiederholt, wie ö. im Griechischen. Zu ἔργων ὧν ἠσέβησαν vgl. Zeph. 3, 11. Der Richterspruch wird sich nicht nur auf die gottlosen Werke, sondern auch auf die harten Reden wider Gott erstrecken. σκληρός hart, von der Rede wie Joh. 6, 60, aber in anderem Sinne, hier in der Bedeutung: gegen die Gott schuldige Ehrfurcht verstoßend; nicht ‚mürrisch' (*Hofm.*). κατ' αὐτοῦ *i. e.* κυρίου gehört blos zu ἐλάλησαν, nicht auch zu ἠσέβησαν, das keiner Ergänzung bedarf. Subject zu ἐλάλησαν ist das folgende ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς, des Nachdrucks wegen ans Ende gestelt: gottlose Sünder, d. h. die one Scheu vor Gott sündigen. Wenn dagegen *Hofm.* ἁμαρτωλοὶ ἀσ. zum Folgenden zieht, so hat er nicht nur den Nachdruck, der in der Wiederholung und Verstärkung des schon in τοὺς ἀσεβεῖς implicite enthaltenen Subjects liegt, nicht erwogen, sondern auch übersehen, daß durch die Verknüpfung des ἁμαρτ. ἀσ. mit dem folgenden οὗτοι die strophische Gliederung der ganzen Schilderung zerstört wird, die durch Wiederholung des οὗτοι, mit welchem v. 8 die Darlegung des Tuns und Treibens der ἀσεβεῖς anhebt, in v. 10. 12. 16. 19 sichtlich markirt ist. — Diese Henochweißagung ist demnach nicht nur in einzelnen Ausdrücken nach der Weißagung des A. T. gebildet, sondern schließt sich durchaus an den Gedankenkreis der alttestamentlichen Prophetie an, so daß Judas sie, wie den Vorgang zwischen Michael und dem Satan, aus dem Sagenkreise, der sich an das Schriftwort erweiternd angeschlossen hatte, aufnehmen und für seinen Zweck verwenden konte, um das Gericht zu schildern, welches den in die Gemeinde eingedrungenen Gottlosen von altersher gedroht sei.[1]

1) Eine Entlehnung aus dem *Buche* Henoch, wie viele Ausleger meinen, haben wir deshalb nicht anzunehmen. Wenn z. B. *Schott* meint, die Vergleichung des Wortlauts jener Stelle nach *Dillmann*'s Uebersetzung mit dem Texte des Judas, und besonders die von dem Stil des ganzen Briefs scharf abstechende Diction des Verses lasse an der Entlehnung aus dem Buche Henoch nicht zweifeln, nur habe Judas die Stelle, wie die kleinen Abweichungen zeigen, nicht aus dem Buche herausgeschrieben, sondern nach dem Gedächtnisse citirt: so hat er dabei nicht in Betracht gezogen, daß wir das Henochbuch nicht im Originale besitzen, sondern seinen Inhalt nur aus einer Uebersetzung der äthiopischen Uebersetzung des Buches, die one Zweifel von einem Christen herrürt, der den Judasbrief gelesen hatte, kennen, demnach nicht beurteilen können, ob der äthiopische Uebersetzer die Weißagung wortgetreu oder freier im Anschlusse an den Judasbrief wiedergegeben hat. Aber auch, wenn uns nicht nur in der Uebersetzung der Wortlaut des Originals treu überliefert ist, sondern auch das Henochbuch seinen wesentlichen Bestandteilen nach vorchristlichen Ursprungs ist und Judas dasselbe gekant haben solte, auch in diesem Falle reicht die meist wörtliche Uebereinstimmung der Henochweißagung bei Judas mit der im Buche Henoch zur Begründung der Annahme nicht hin, daß Judas dieselbe aus dem Henoch*buche* genommen habe, da das Henochbuch in seiner uns erhaltenen Gestalt Zusätze und wol auch Interpolationen von christlicher Hand enthält. Und über die Abweichungen des Stils dieser Weißagung von der Diction des Judasbriefs urteilt *Laurman, Collectan. p. 111 sq.: Judas loqui amat purius, Henochus, Hebraeus quippe*

V. 16—23. **Das rechte Verhalten der Gläubigen gegenüber den Gottlosen.** — Mit der Ankündigung des Gerichts über alle bösen Werke und Worte der Gottlosen schließt der Apostel die Ermanung der Gläubigen zum Kampfe für den ihnen überlieferten Glauben gegen die die göttliche Gnade in Fleischeslust verkehrenden Verleugner des alleinigen Gottes und unsers Herrn Jesu Christi. Daran reiht er in zwei Strophen v. 16—18 und 19—23 noch kurze Ermanungen an, zum rechten Verhalten der Gemeinde gegen diese Menschen, indem er v. 16—18 im Gegensatz gegen das Wesen der Abtrünnigen die den Christen geziemende Gesinnung aufweist, und in v. 19—23 zeigt, wie sie diese Gesinnung gegen jene Menschen betätigen sollen. — In formeller Hinsicht schließt sich das Folgende eng an das Vorhergehende an. Wie v. 8—15 in zwei mit οὗτοι eingeleiteten Strophen zuerst das Wesen und Tun der Eindringlinge charakterisirt und dann das ihnen bevorstehende Gericht des Untergangs vorausgesagt ist, so wird hier mit οὗτοι v. 16 und 19 ihr Charakter und ihre Stellung zur Gemeinde kurz angegeben, sodann v. 17 f. und v. 20 ff. der Gemeinde ihr Verhalten gegen dieselben vorgezeichnet.

V. 16. „Diese sind mit ihrem Loose unzufriedene Murrer, wärend sie nach ihren Lüsten wandeln, und ihr Mund redet stolze Worte, wärend sie Personen um des Nutzens willen bewundern“. Das Nomen γογγυσταί ist ἅπ. λεγ., aber das Verbum öfter im N. T. vorkommend. Der Begriff des Murrens ist nicht durch beliebige Ergänzung eines Objects, etwa auf die Vorgesezten (*de W.*, *Jachm.*) zu beschränken, sondern nach dem Attribute μεμψίμοιροι zu bestimmen. μεμψίμοιρος heißt: mit seinem Loose oder Schicksale unzufrieden. Sie murren über das von Gott ihnen beschiedene Loos. Der folgende Participialsatz: κατὰ τὰς ἐπιθ. — πορευόμενοι deckt nicht ‚den Grund der Unzufriedenheit und des Murrens auf‘ (*Huth.*), sondern hebt im Gegensatz gegen ihr Murren hervor, daß sie keinen Grund dazu haben, indem sie dabei ihren eigenen Lüsten nachgehen, ‚sich also nichts abgehen, noch sich durch Gottes Gebot einschränken lassen‘ (*Hofm.*). Ebenso steht in dem folgenden

et priscae aetatis homo, hebraice et more prisco loquitur. Hinc repetita illa ἀσεβεῖς, ἔργα ἀσεβείας, ἠσέβησαν, ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς. *Hinc prisci vatis formula solennis* ἰδού. *Hinc poenarum descriptio, delineata sub imagine Dei venientis, ex ultima vetustate depromta. Et omnis locus manifeste prodit, Judam prisci vatis carmen ex Hebraeo Graecum fecisse vel antiquae versionis exemplar graecum fideliter expressisse.* Aber alle diese als charakteristisch angefürten Eigentümlichkeiten liefern nicht *genuinae originis indicia* für die alte Weißagung Henochs, weil sie sämtlich in den Weißagungen des A. Test.s vorkommen, die dem Apostel Judas ebenso wolbekant waren, als dem Verfasser des Henochbuchs, wärend der dem ἀρχαῖος κόσμος angehörige Patriarch Henoch weder Mosen noch die Propheten kante, daß er seinen Stil nach Deut. 33, 2. Zach. 14, 5. Zeph. 3, 11 hätte bilden können. — Höchst unwarscheinlich ist auch die Vermutung von *Ferd. Philippi*, d. Buch Henoch S. 151, daß die vorhandene Tradition über Henoch den Jüngern Anlaß geworden sein mochte, den Herrn etwa bei Gelegenheit seiner eschatologischen Reden nach Henoch zu fragen, und der Herr ihre Frage durch Mitteilung der Henochweißagung beantwortet habe.

Satze dem was sie reden, das gegenüber was sie tun. Der Satz: ihr Mund redet ὑπέρογκα erinnert an Dan. 11, 36 nach der Uebersetzung von Theodotion, wo es von dem als Typus des Antichrist gezeichneten gottfeindlichen Könige heißt: er wird sich erheben wider jeden Gott καὶ λαλήσει ὑπέρογκα d. h. Dinge reden, die über Umfang, Gewicht, Maß und Größe menschlicher Gedanken hinausgehen. In 2 Petr. 2, 18 sind die ὑπέρογκα durch ματαιότητος als stolze Worte one reellen Gehalt bezeichnet und eitle Versprechungen von Freiheit gemeint. Hier dagegen sind es ‚hochfarende Reden, in denen sich Selbstüberhebung Gotte gegenüber ausspricht‘ (*Hofm.*), wobei der Context nicht auf Rühmen der Freiheit hindeutet, sondern als Gegensatz das unterwürfige Benehmen gegen Menschen, von denen sie sich Vorteile versprechen, genant ist. θαυμάζειν πρόσωπον ist in der LXX Uebersetzung des hebr. נָשָׂא פָּנִים die Person ansehen, Rücksicht auf sie nehmen, teils *sensu bono*, wie Gen. 19, 21, wo der Engel zu Lot, dessen Bitte er gewärt, spricht: ἐθαύμασά σου τὸ πρόσωπον, teils *sensu malo* von parteiischer Begünstigung, z. B. Prov. 18, 5. In diesem Sinne braucht Judas den Ausdruck von verwerflicher Gefügigkeit gegen Personen. Zu allgemein hat *Huth.* den Sinn so bestimt: ‚hochmütige Pralerei und kriechende Schmeichelei sind bei diesen Menschen verbunden‘. Der Gedanke ist vielmehr folgender: Wärend sie Gotte gegenüber hoffärtige Reden füren, zeigen sie gegen Menschen, von denen sie Vorteile ziehen wollen, schmeichelnde Gefügigkeit. Das Particip θαυμάζοντες ist in freier Weise an das in αὐτῶν liegende Subject angeschlossen, um dem Gedanken größere Selbständigkeit zu geben, als durch θαυμαζόντων sich ausdrücken ließ. — Gegenüber diesem Benehmen der Eindringlinge ermant der Apostel v. 17 f. die Gemeinde, der apostolischen Verkündigung des Auftretens von Spöttern eingedenk zu sein.

V. 17 u. 18. „Ihr aber, Geliebte, seid eingedenk der Worte, welche von den Aposteln unsers Herrn Jesu Christi zuvor geredet sind, denn sie sagten euch: In der lezten Zeit werden Spötter sein, welche nach ihren Lüsten der Gottlosigkeiten wandeln“.[1] Vgl. 2 Petr. 3, 2 f. — Mit der Erinnerung an das von den Aposteln Vorhergesagte will Judas die Leser weder ‚trösten‘ noch zu ‚sich Gott unterwerfender Demut‘ (*Huth.*) ermanen. Mit der Erinnerung daran, daß die Apostel das Auftreten von Spöttern, die nach ihren eigenen Lüsten wandeln, vorausgesagt haben, kann Judas nur beabsichtigen, den Lesern diese Menschen als solche zu bezeichnen, durch deren Gebaren sie sich nicht irrefüren lassen sollen. — Mit ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων schließt sich Judas nicht von den Aposteln aus, sondern unterscheidet sich damit nur von *den* Aposteln, welche die Gemeinden, an die er

1) Statt ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου nach ℵ*ABC al.*, wobei in *BC* nur τοῦ fehlt, hat die Rec. ἐν ἐσχάτῳ τῷ χρόνῳ nach *KLP*, wonach die Lesart in ℵ*ABC* als ursprünglich gelten kann. — Statt ἔσονται nach ℵ**BC*KLP al.* haben *Griesb.* u. *Lchm.* ἐλεύσονται nach ℵ^{c}*AC*^{2}, Minusk. u. Catenen aufgenommen, dem aber der Verdacht einer den Sinn verdeutlichenden Emendation anhaftet.

schreibt, bei der Verkündigung des Evangeliums schon vor dem Auftreten von Spöttern in der lezten Zeit unterrichtet haben. Daraus ergibt sich also nur, daß Judas nicht früher schon den Lesern seines Briefs das Evangelium verkündigt hatte. Zur Sache vgl. die Parallelstelle 2 Petr. 3, 2 f., wo ἐμπαῖκται erklärt ist und wo der Wandel der Spötter änlich gezeichnet ist. Judas hat zu ἐπιθυμίας nur τῶν ἀσεβειῶν (Begierden) der Gottlosigkeiten, zur Verstärkung des Ausdrucks, zugesezt. Denn τῶν ἀσεβειῶν wegen seiner Stellung nach πορευόμενοι, wodurch es nachdrücklich betont wird, zu trennen und (mit *Hofm.*) als nachdrucksvolle Voranstellung mit οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδορ. zu verbinden, ist ebenso unstatthaft als die Verbindung des ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς v. 16 mit οὗτοί εἰσιν v. 17, die wir S. 322 widerlegt haben. Auch die Frage: ‚ob Gottlosigkeit und vollends die Gottlosigkeiten (mit dem Artikel) das sein können, worauf die Begierden derer, die ihren eigenen Gelüsten, statt dem Willen Gottes, nachwandeln, gerichtet sind' (*Hofm.*), kann die vorgeschlagene Trennung des τῶν ἀσεβ. von ἐπιθυμίας aus dem einfachen Grunde nicht rechtfertigen, weil ἐπιθυμίαι τῶν ἀσεβ. nicht Begierden nach Gottlosigkeiten bezeichnet, sondern Begierden, die in Gottlosigkeiten sich äußern, in gottlosen Reden und Handlungen ans Licht treten. — Uebrigens sind diese Vv. in bezug auf Inhalt und Ausdruck so gleichlautend mit 2 Petr. 3, 2 u. 3, daß sich die Abhängigkeit des einen Briefs von dem andern nicht verkennen läßt. Nur läßt sich aus dem ὅτι ἔλεγον ὑμῖν nicht (mit *Schott*) schließen, daß Judas hier ein wörtliches Citat geben wolle und daß dieses ein an die Leser selbst früher gerichtetes Schriftwort sein müsse; vgl. dagg. *Huth.* u. *Hofm.* Die Apostel haben in ihren Schriften öfter das Auftreten irrgläubiger und gottloser Menschen in der Gemeinde geweißagt, vgl. Act. 20, 29 f. 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3, 2 ff. Da aber das ἐμπαίζειν nur in 2 Petr. 3, 3, sonst nicht weiter, als charakteristisches Merkmal derselben genant ist, so sind auch *Huth.* u. *Hofm.* der Ansicht, daß sich die Spottreden wie bei Petrus auf die Leugnung der Parusie beziehen, wofür besonders spreche, daß in beiden Briefen das Auftreten der Spötter der lezten Zeit angehört. Bei ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ist ἐσχάτου Genitiv des Neutrums und der Sinn dem ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν 2 Petr. 3, 3 gleich.

V. 19. „Diese sinds, die Sonderungen machen, seelische, die keinen Geist haben". Damit charakterisirt der Apostel die Eindringlinge als ihrer Natur nach der christlichen Gemeinde entfremdete Menschen. Der V. wird jedoch verschieden erklärt. Wäre die Lesart ἀποδιορίζοντες ἑαυτούς in *C* u. *Vulg. qui segregant semet ipsos* stärker beglaubigt, so könte der von *Luther* ausgedrückte Sinn: ‚die da Rotten machen' nicht zweifelhaft sein. Aber trozdem, daß ἑαυτούς in ℵ*ABKLP al.* und den übrigen Versionen fehlt, wird man doch ἀποδιορίζειν in der Bed. Sonderungen oder Trennungen machen (anrichten) nehmen, Luthers Uebersetzung für zutreffend und ἑαυτούς für eine sachlich richtige Glosse halten müssen. Denn ἀποδιορίζειν komt außer hier nach *Passow s. v.* nur noch *Arist. Polit. IV, 3, 9,* in der Bed. abgrenzen vor,

und ist nur ein verstärktes διορίζειν, abgrenzen, durch Grenzen trennen. Die Bed. ‚etwas ins einzelne bestimmen', ist eine abgeleitete, die man nicht mit *Hofm.* bei Erklärung unsers V. zu Grunde legen darf. Noch willkürlicher ist die Erklärung *Schott*'s: ‚welche Unterschiede machen, nämlich zwischen Pneumatikern, wofür sie sich selbst halten, und Psychikern, wofür ihnen die waren Christen gelten', weil dafür jede Andeutung im Contexte fehlt. — Die Worte ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες zeichnen das innerste Wesen dieser Menschen. Daß πνεῦμα hier nicht überhaupt das dem Menschen anerschaffene geistige Vermögen, wodurch die Menschenseele sich von der Thierseele unterscheidet, sondern das durch die Wiedergeburt aus dem heiligen Geist erzeugte neue Lebensprincip bezeichnet, ist aus dem Zusammenhange klar. Ein Mensch, der Seele nicht Geist hat, ist ein solcher, der sich wie ein ζῶον ἄλογον von den sinnlichen Trieben der σάρξ beherschen läßt und im Denken, Wollen und Handeln das ihm anerschaffene Geistesvermögen verleugnet, vgl. 1 Kor. 2, 14. Aus dem Anschluß des πνεῦμα ἔχοντες mit μή, nicht mit οὐ, schließt *Hofm.* richtig, daß πνεῦμα μὴ ἔχοντες kein selbständiges Prädicat neben ψυχικοί ist, sondern mit bezug auf lezteres verneint, daß sie Geist haben, ‚was natürlich nicht von dem Geiste gemeint ist, sofern er geschöpflich leben macht sondern von dem Geiste, der aus dem ψυχικός einen πνευματικός macht'. — Statt mit solchen Menschen Gemeinschaft zu pflegen, sollen die Christen sich in der Liebe Gottes bewaren.

V. 20 u. 21. „Ihr aber, Geliebte, erbauet euch auf eurem allerheiligsten Glauben, im heiligen Geiste betend, und bewaret euch in der Liebe Gottes, auf das Erbarmen unsers Herrn Jesu Christi für das ewige Leben wartend". — Das Verbum zu ὑμεῖς δέ ist der Imperativ τηρήσατε ἑαυτούς. Die dazwischen stehenden Participialsätze geben an, wie das τηρήσατε zu bewirken ist. Bei diesen Sätzen ist aber fraglich, ob sich προςευχόμενοι eng an ἐποικοδομοῦντες anschließt oder ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχ. einen selbständigen Zusatz zu ἐποικοδ. bildet, und ob ἐν πν. ἁγίῳ noch mit ἐποικοδ. oder mit προσευχόμενοι zu verbinden ist. Die Entscheidung hierüber hängt wesentlich von der Beantwortung der zweiten Frage ab. Verbindet man nämlich ἐν πν. ἁγίῳ mit dem Vorhergehenden, so muß προςευχόμενοι zum Folgenden gezogen werden. Für diese Verbindung macht *Hofm.* geltend, daß ἐν πν. ἁγίῳ bei προςευχόμενοι nicht blos überflüssig stände, sondern insofern störend wäre, als dadurch προςευχόμενοι um den Nachdruck käme, mit dem es den Hauptsatz begint, indem der Apostel nicht konte sagen wollen, *wie*, sondern *daß* sie beten sollen. Dagegen hat aber schon *Huth.* bemerkt, daß dies irrig ist; denn für das hier genante τηρεῖν ἑαυτούς komme es nicht blos darauf an, daß man betet, sondern darauf, daß man recht d. i. ἐν πνεύματι ἁγίῳ betet. Ebenso wenig beweisend für die Verbindung des προςευχ. mit dem folgenden Hauptsatze ist die weitere Bemerkung *Hofm.*'s: daß ihre auf dem Grunde des Christenglaubens sich bewegende Selbstbewarung ihnen nur dann dazu gereicht, daß sie sich in der Gottesliebe bewaren und aufbehalten für

ewiges Leben, wenn sie diese ihre Selbstbewarung nicht für etwas ansehen, das sie aus eigener Kraft vermögen, sondern sie sich von Gott erbitten. Denn die Kraft hiezu erbittet man sich von Gott ja nicht blos durch Beten, sondern, da es sich um Erbauung auf dem allerheiligsten Glauben handelt, durch das Beten im heiligen Geiste. — Dagegen wird durch Verbindung des ἐν πνεύματι ἁγίῳ mit ἐποικοδομοῦντες die Construction des Satzes schwerfällig, wärend προσευχόμενοι einer nähern Bestimmung entbehrt. Wir ziehen daher mit *Wiesg.* u. A. die Verbindung des ἐν πν. ἁγίῳ mit προσευχ. vor. Hiernach sind die beiden Participialsätze coordinirt, und der erste: ‚euch auf eurem allerheiligsten Glauben erbauend' gibt die Voraussetzung der Selbstbewarung in der Liebe Gottes an, der zweite bringt die nähere Bestimmung, wie das τηρεῖν ἑαυτούς erlangt wird oder sich vollzieht. — Die ἁγιωτ. πίστις auf der wir uns erbauen sollen, ist nicht der subjective Glaube oder unser Glaubensverhalten zu Gott, wie *Schott* u. *Hofm.* meinen, sondern der Glaube im objectiven Sinne, der Inhalt des überlieferten Glaubens (v. 3), den die Christen sich angeeignet haben (*Wiesg., Huth.*). — ἐποικοδομεῖν *c. dat.* kann stehen für ἐποικοδ. ἐπί τι (1 Kor. 3, 12) oder ἐποικοδ. ἐπί τινι, wie Eph. 2, 20. Faßt man es hier im ersteren Sinne: sich auf die πίστις erbauen, so ist πίστις als das tragende Fundament des gesamten persönlichen Lebens, als die Seele alles Denkens, Tuns und Wollens gedacht (so *Wiesg.*); faßt man es aber mit *Hofm.* im zweiten Sinne, so ist der Glaube als der Grund gedacht, der ihr Leben trägt. Sie sollen nun das immermehr werden, was sie damit sind, daß ihr Leben auf diesem Grunde ruht. Der Unterschied des Sinnes ist nicht groß; doch entspricht die zweite Auffassung mehr dem Segenswunsche im Eingange des Briefs v. 2.

Durch Selbsterbauung auf dem Grunde des Glaubens, gefördert durch Gebet im heiligen Geiste, sollen sie sich in der Liebe Gottes bewaren. ἀγάπη θεοῦ kann sein die Liebe Gottes zu uns (*de W., Wiesg., Schott* u. A.) oder unsere Liebe zu Gott (*Jachm., Arnaud, Hofm.*). Wir geben der ersteren Auffassung den Vorzug, nach v. 2, wo der Apostel Mehrung der von Gott durch Christum empfangenen Liebe wünscht. Das Fehlen des Artikels liefert gegen diese Auffassung ebenso wenig einen stichhaltigen Grund, wie die folgende Näherbestimmung προςδεχόμενοι τὸ ἔλεος *cet.*, die zwar ein Verhalten benent, welches zu dem ἑαυτοὺς τηρήσατε hinzukomt, aber ein Verhalten, welches nicht auf unsere Liebe zu Gott sich gründet, sondern auf eine objective Tat Christi, auf τὸ ἔλεος — Χριστοῦ auf die Barmherzigkeit, die unser Herr Jesus Christus uns erzeigt εἰς ζωὴν αἰώνιον für das ewige Leben d. h. auf die Barmherzigkeit Christi, auf welche wir die Hoffnung des ewigen Lebens gründen dürfen. εἰς ζωὴν αἰων. gehört nicht zu τηρήσατε (so *Stier, Hofm., Huth.*), sondern zu τὸ ἔλεος oder, richtiger ausgedrükt, zu προςδεχ. τὸ ἔλεος. Der Umstand, daß der Imperativsatz den Hauptnerv des ganzen Verses bildet, ist nicht maßgebend für die Beziehung des εἰς ζωὴν αἰων. in der hinzugefügten Näherbestimmung. So richtig auch der Gedanke ist, daß für ewiges Leben sich Bewaren

nur da geschieht, wo man Gott lieb hat, und in sich schließt, daß man in Erwartung des Erbarmens Jesu Christi lebt, und auch beides, daß man Gott lieb hat und daß man Christo entgegenwartet, damit gegeben ist, daß man sich auf dem Grunde des Christenglaubens auferbaut (*Hofm.*): so ist doch damit nicht erwiesen, daß der Apostel die Gemeinde zur Bewarung ihrer Liebe zu Gott ermant. Denn in unserer Liebe zu Gott können wir uns nur recht bewaren, wenn wir auf die Liebe Gottes gegen uns und auf die Barmherzigkeit, die Christus uns erzeigt, unsern Glauben und unser Leben gründen. — Mit der in v. 20 u. 21 ausgesprochenen Ermanung hat der Apostel ausgefürt, was er in v. 3 als die Absicht seines Schreibens angegeben hat. Daran reiht er zum Schlusse noch eine Weisung an für das rechte Verhalten gegen ihre von den Gottlosen verfürten Glieder.

V. 22 u. 23. „Und die Einen strafet als zweifelnde, die Anderen aber rettet aus dem Feuer sie reißend, der Anderen aber erbarmt euch in Furcht, indem ihr sogar den vom Fleische beflekten Rock hasset".[1] — Die drei durch μέν — δέ — δέ verbundenen Sätze gehören zusammen, wogegen *Hofm.* den dritten Satz als nachträgliche Wiederaufnahme des ersten der beiden Fälle und ἐν φόβῳ mit dem aus οὓς ἐλεᾶτε zu entnehmenden Imperativ ἐλεᾶτε als Nachsatz gefaßt hat. Es sind drei Klassen Verfürter unterschieden. Von der ersten heißt es: οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους. In διακριν. ist die Schuld angedeutet, um welcher willen das ἐλέγχετε stattfinden soll. Das *Med.* διακρίνεσθαι hat im N. T. nur zwei gesicherte Bedeutungen; entweder ‚streiten' (vgl. v. 10. Act. 11, 2), was hier nicht paßt, oder ‚zweifeln', vgl. Mtth. 21, 21. Mrk. 11, 23. Röm. 4, 20 und besonders Jak. 1, 6; ἐλέγχειν heißt jemand seiner Sünde überfüren, sein Unrecht ihm strafend vorhalten, entweder um ihn zur Erkentnis der Schuld und zur Buße zu füren, vgl. 1 Kor. 14, 24. 2 Tim. 4, 2 u. a., oder um ihn strafend zu

1) V. 22 lautet in der Rec.: οὓς μὲν ἐλεᾶτε (nach *KLP* oder ἐλεεῖτε nach *ABC*²) διακρινόμενοι; dagegen haben *Griesb.*, *Lchm.*, *Tisch.*, *Gebh.* οὓς μὲν ἐλέγχετε (nach *AC**, vielen Minusk., Verss. u. Kchvv.) διακρινομένους (nach ℵ*ABC*, Minusk. u. Kchvv.) aufgenommen. Diese Lesart wird auch von *Wiesg.*, *Brckn.*, *Schott*, *Reiche*, *Huth.* für die ursprüngliche gehalten, da sich aus ihr die verschiedenen Abweichungen am leichtesten erklären; nämlich ἐλεᾶτε oder ἐλεεῖτε aus dem 2. Gliede des 23. V. und διακρινόμενοι aus dem folgenden ἁρπάζοντες; wogegen *Hofm.* die Lesart οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους für ursprünglich hält, weil sich alle Abweichungen davon als Abänderungen zum Zwecke der Erleichterung erkennen lassen sollen. Aber soll denn auch die Aenderung des ἐλεᾶτε in ἐλέγχετε eine Erleichterung sein, wenn man, wie *Hofm.* bemerkt, bei ἐλέγχετε mit διακρινομένους nicht zurecht komt? — In v. 23 ist bei οὓς δὲ ἐν φόβῳ σώζετε der Rec. nach *KLP* das ἐν φόβῳ aus dem folgenden Satze hereingekommen und nach ℵ*AB* und vielen Minuskeln, wo es fehlt, zu tilgen. Endlich die Auslassung des dritten Satzes: οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ in *C* kann gegenüber ℵ*AB* gar nicht in betracht kommen, da man den Satz nach dem vorausgegangenen σώζετε κτλ. für überflüssig hielt, wärend doch die Aufnahme des ἐν φόβῳ in den zweiten Satz für die Ursprünglichkeit des οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ Zeugnis ablegt.

verurteilen, so z. B. v. 15. Joh. 16, 8. Tit. 1, 9. — διακρινομένους zweifelnde, ist prädicative Bestimmung des οὓς und nicht: ‚die zweifelnden', sondern ‚da (weil) sie zweifeln' zu übersetzen. Das Zweifeln ist nicht als ein Schwanken zwischen dem Glauben der Gemeinde und dem Tun und Treiben der Verfürer zu betrachten, sondern als ein Zustand, in welchem die ἀπιστία das Uebergewicht über die πίστις gewonnen hat (*Huth.*). διακρινομένους sind also nicht blos ‚Schwachgläubige' (*Schott*), sondern solche, die Jakobus *l. c.* als δίψυχοι zeichnet, die in allen ihren Wegen unbeständig sind, so daß eine Bekehrung derselben kaum zu hoffen ist. — Gegen den neutestamentl. Sprachgebrauch verstößt die passive Fassung des διακριν. in der Bedeutung: ‚mit Unterschied' (*Hofm.*), die mit der Lesart ἐλεᾶτε zusammenhängt, wonach gesagt sein soll, daß sie diejenigen, welche dem Unwesen der Verfürer anheimgefallen waren, auf ihr Bitten wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen aufnehmen sollen.[1] — Bei der zweiten und dritten Klasse ist der Zustand, in dem sie sich befinden, nicht ausdrücklich angegeben, sondern nur aus dem gegen sie einzuhaltenden Verfahren zu erschließen. Die zweite Klasse bilden solche, die in der höchsten Gefar stehen, in dem sittlichen Verderben, in das sie hineingeraten sind, unterzugehen, aber noch wie ein Brand aus dem Feuer herausgerissen d. h. durch rasch zugreifende Tat von dem gänzlichen Verderben errettet werden können (*Wiesg.*, *Brckn.*, *Schott*, *Hofm.* u. A.). Zu dem Bilde ἐκ πυρὸς ἁρπάζειν vgl. Amos 4, 11. Zach 3, 2. πῦρ ist nicht das Feuer des zukünftigen Gerichts (*Oecum.*, *Fronm.*), sondern das Verderben, in welches sie bereits hineingeraten sind. — Der dritten Klasse sollen sie sich in helfender Liebe erbarmen, ἐν φόβῳ d. h. wol nicht blos mit Vorsicht, um dabei nicht selbst Schaden zu leiden oder von ihnen verfürt zu werden (*Arn.*, *Huth.* u. A.), sondern mit Scheu, um nicht durch unvorsichtige Wiederaufnahme solcher, die noch ausgeschlossen bleiben solten, in die Gemeinschaft der Gläubigen die Gemeinde mit Sünden und Schanden zu beflecken (*Oecum.*, *Hofm.*). Dies ist offenbar der Sinn des erklärenden Beisatzes: μισοῦντες καὶ τὸν — χιτῶνα. — χιτών ist das Unterkleid, das auf dem blosen Leibe getragen wurde. Das vom Fleisch beflekte Kleid ist ein von Selbstbefleckung hergenommenes Bild, nicht des unsittlichen Wesens der Verfürer, sondern dessen, was den Verfürten von ihrer Unsittlichkeit noch anklebt. Auch (καί sogar) dies sollen sie hassen, es also mit der Wiederaufnahme nicht leicht nehmen. — In den durch δέ — δέ eingefürten Fällen handelt es sich um solche, die tief in das sittliche Verderben der Verfürer verstrikt waren, und der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß die ersteren in der Gefar, dem Verderben ganz anheimzufallen, sich befanden, die lezteren, zwar nicht so tief gesunken, doch zu ihrer Rettung der helfenden

1) Auch der Uebersetzung *Luther's*: ‚und haltet diesen Unterschied, daß ihr euch etlicher erbarmt' d. h. und der Einen erbarmt euch, indem ihr sie von anderen unterscheidet, liegt die Rec. ἐλεεῖτε διακρινόμενοι zu Grunde, wobei aber auch das Passivum oder Medium διακρίνεσθαι in der Bed. unterscheiden genommen ist, die nur das active διακρίνειν hat.

Liebe bedürftig waren. Gegenüber beiden sind die als διακρινομένους bezeichneten der ersten Klasse solche, die sich dem Versuche, sie von ihrer Verirrung abzubringen und wieder für den Glauben zu gewinnen, unzugänglich oder ungeeignet zu erkennen gaben.

V. 24 u. 25. **Schlussdoxologie.** — „Dem aber, der euch one Anstoß zu behüten und vor seine Herrlichkeit zu stellen vermag one Fehl mit Frohlocken, dem alleinigen Gott unserem Heilande durch Jesum Christum unsern Herrn, Ehre, Majestät, Macht und Gewalt vor aller Zeit und jezt und in alle Ewigkeit! Amen". — Diese Doxologie erinnert mit dem Anfange τῷ δυναμένῳ an Röm. 16, 25, woraus, nämlich aus v. 27 dort, auch der Zusatz μόνῳ vor θεῷ in die Rec. nach *KLP* hereingekommen ist, und in ihrem Schlusse καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας an 2 Petr. 3, 18. Im übrigen aber ist sie ganz selbständig und dem Zwecke und Inhalte des Briefs entsprechend gebildet. Im Rückblicke auf die Verfürer, welche Gott den einzigen Gebieter und unsern Herrn Jesum Christum verleugneten (v. 4), schließt der Apostel seinen vor diesen Verfürern warnenden Brief mit der Aufforderung an die in Gott dem Vater geliebten und für Jesum Christum bewarten (v. 1) gläubigen Leser, dem der allein Gott ist und unser Retter durch den Herrn Jesum Christum, und der sie vor Straucheln zu bewaren und am Ziele dieses Lebens mit Frohlocken vor seine Herrlichkeit makellos zu stellen vermag, die Ehre, Majestät, Macht und Gewalt zu geben, die ihm wie von Ewigkeit so jezt und in alle Ewigkeit eignet. — Das ἀμήν gehört hier wie 2 Petr. 3, 18 zur Doxologie.

Nach Beendigung der Auslegung haben wir noch zwei Punkte kurz zu erörtern, nämlich 1. das Abhängigkeitsverhältnis, welches zwischen dem Judasbriefe und dem zweiten Petrusbriefe, besonders in der Schilderung und Bekämpfung der Verfürer und Irrlehrer obwaltet, genauer zu bestimmen; 2. die Vereinbarkeit des Bildes, welches Judas von den Verfürern entworfen hat, mit dem apostolischen Ursprung seines Briefes nachzuweisen.

1. **Die Abhängigkeit des einen der bezeichneten Briefe von dem anderen.** — Um hierüber ein gesichertes Resultat zu gewinnen, ist nicht blos die Aenlichkeit und Uebereinstimmung, sondern auch die Verschiedenheit der Parallelstellen beider Briefe gleichmäßig in Betracht zu ziehen. — Aenlich nicht nur im Inhalte und Gedankengange, sondern öfter auch im Ausdrucke und Wortlaute ist die Beschreibung der Verfürer und Irrlehrer als Menschen, welche durch zuchtlosen Wandel in Fleischeslüsten Gott den alleinigen Gebieter und den Herrn Jesum Christum verleugnen, die κυριότης verachten und himmlische Geister lästern (Judä v. 4 u. 8 vgl. mit 2 Petr. 2, 1. 10 u. 3, 3), ferner die durch Hinweisung auf von altersher über die Gottlosen verhängten Strafgerichte begründete wiederholte Hervorhebung des Verderbens und Untergangs, dem diese Menschen anheimfallen (Judä V. 5—7. 10. 11

vgl. mit 2 Petr. 2, 3—6. 18), endlich die von Judas sowol als auch von Petrus ausgesprochene Absicht, durch Warnung vor den Verfürern und Irrlehrern die Gemeinden in dem von den Aposteln bezeugten Glauben zu befestigen (Judä v. 3. 17. 20 f. vgl. mit 2 Petr. 1, 12 f. 3, 1 f.). — Diesen Uebereinstimmungen treten aber nicht unerhebliche Verschiedenheiten zur Seite. Erstlich die, daß Judas vor Verfürern warnt, die in die Gemeinde neben eingekommen sind (παρεισέδυσαν γάρ τινες ἄνθρωποι v. 4), Perus aber vor Lügenlehrern, welche in der Gemeinde sein und Spaltungen des Verderbens einfüren werden (ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας 2, 1) und vor Spöttern, die in den lezten Tagen kommen werden (ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν ἐμπαῖκται 3, 1), und daß er nicht nur das Auftreten der Lügenlehrer in die Zukunft, sondern auch das Kommen der Spötter, die gleich den Lügenlehrern ihren eigenen Lüsten nachwandeln (3, 3 vgl. mit 2, 2. 18), erst in die lezten Tage sezt, die Gemeinden also im voraus darauf aufmerksam zu machen für nötig erachtet. Eine andere Verschiedenheit zeigt sich einerseits darin, daß, obwol beide Apostel drei göttliche Strafgerichte als warnende Vorbilder nennen, doch außer dem Gericht über die sündigen Engel und über die Städte Siddims Petrus (2, 5) das Gericht der Sintflut der Zeit nach zwischen jenen beiden, Judas hingegen das über Israel verhängte Verderben an erster Stelle auffürt (v. 5), andererseits darin, daß Petrus bei dem Gericht der Sintflut und der Städte Siddims die Rettung Noahs mit den Seinigen und Lots hervorhebt, um zu zeigen, wie der Herr die Gottesfürchtigen aus Versuchungen zu erretten und die Ungerechten strafend für den Tag des Gerichts zu behalten weiß (2, 6—9), Judas dagegen die Rücksichtnahme auf die Frommen wegläßt und die drei Gerichte nur als Warnungszeichen für die in die Gemeinde eingeschlichenen Verfürer in Betracht zieht. Drittens ist die Schilderung des Wesens und Treibens der Verfürer in beiden Briefen so selbständig dargelegt, daß Petrus nach Erwänung jener Gottesgerichte der Vorzeit, die Lügenlehrer zuerst nach ihrem Wandel in Fleischeslüsten (v. 10—16) sodann nach ihren nichtigen Versprechungen von Freiheit als Knechte des Verderbens zeichnet (v. 17—22), Judas dagegen in drei Strophen ausfürt, wie die Verfürer durch unvernünftiges Lästern der Geistesmächte sich ins Verderben stürzen (v. 8—11), und als solche, die Gottes Gnade in Zuchtlosigkeit umsetzen, dem schon von Henoch geweißagten Gerichte über die Gottlosen verfallen (v. 12—15), schließlich aber in zwei kurzen Strophen ihre Stellung zur Gemeinde und das Verhalten der Gemeinde zu ihnen bestimt (v. 16—23).

Die Aenlichkeit und Uebereinstimmung beider Briefe in der Sache und im Wortlaute erklärt sich daraus, daß die Verfürer, gegen welche Judas schreibt, ihrem innersten Wesen nach den Irrlehrern, vor welchen Petrus warnt, gleichen, Menschen waren, die in zuchtloser Ausschweifung den sinnlichen Lüsten frönten, das Fleisch zu ihrem Götzen machten und nicht nur Gott als einzigen Herscher, sondern auch Christum als Herrn und alle höheren Geistwesen verleugneten. Die

Unterschiede und Verschiedenheiten aber in der Bekämpfung dieser Gottes- und Christusleugner haben ihren Grund teils darin, daß Judas die Gemeinde gegen etliche dieser in sie bereits eingedrungenen gottlosen Menschen zum Kampfe für den von den Aposteln empfangenen Glauben und zur Befestigung in demselben ermanen will, Petrus dagegen die in der Zukunft in den Gemeinden auftretenden Irrlehrer als solche darstelt, die Spaltungen des Verderbens nebeneinfüren und mit ihren Ausschweifungen Viele zur Nachfolge in ihrem gottlosen Treiben verfüren werden (2, 1 u. 2); teils auch in dem hiemit zusammenhängenden verschiedenen Anlasse und Zwecke beider Briefe, indem Petrus im Hinblicke in die Zukunft sich bewogen fand, vor seinem Abscheiden den Gemeinden ein apostolisches Zeugnis von der Macht und Zukunft des Herrn Jesu Christi zu ihrer Befestigung in der erkanten Warheit zu hinterlassen (1, 12—15), Judas dagegen nur die Gläubigen zum Kampfe für den von den Aposteln ihnen verkündigten Glauben gegen Verfürung zu ermuntern sich vorgenommen hatte (v. 3). — Wie hieraus sich sowol die Uebereinstimmungen als auch die Verschiedenheiten beider Briefe erklären, so zeigt die Selbständigkeit der dem eigentümlichen Zwecke des einen und des andern Briefes entsprechenden, wolgegliederten und bis ins einzelne verständlichen Ausfürung des gemeinsamen Gegenstandes, wie wir sie in der Auslegung aufzuzeigen versucht haben, daß der später schreibende Apostel den Brief seines Vorgängers zwar kante und gelesen hatte, aber das daraus zu Verwendende nicht aus demselben zusammengeklaubt und blos den Ausdruck durch Vereinfachung, Zusetzung und Auslassung verdeutlicht, sondern mit Geschick in der dem besonderen Zwecke seines Briefes entsprechenden Weise reproducirt hat.

Aus dieser selbständigen Ausfürung des zu behandelnden Gegenstandes, die beide Briefe bei tieferem Eindringen in ihrem Gedankengange bekunden, werden auch die auffallenden und aus unselbständiger Nachahmung unerklärbaren Verschiedenheiten begreiflich. So besonders die dreifache Verschiedenheit in der Verwendung der drei Strafgerichte der Vorzeit, daß nämlich *a.* Judas das Flutgericht (bei Petrus) übergangen und statt dessen die Vertilgung der Ungläubigen des aus Aegypten geretteten Volkes Israel erwänt hat, *b.* Petrus die Versündigung der Engel nur allgemein als ἁμαρτῆσαι bezeichnet, Judas aber genau angegeben hat; *c.* Petrus bei den Gerichten der Sintflut und der Städte des Siddimthales neben der Bestrafung der Gottlosen die Errettung der Frommen hervorgehoben, Judas dagegen beide Gerichte nur als Warnungszeichen für die Gottlosen dargestelt hat. Das Flutgericht erwänt nämlich Judas nicht, weil ein Hinweis auf den Untergang der alten Welt keine passende Warnung für die von ihm bekämpften Verfürer lieferte, indem von etlichen Verfürern nicht eine Verfürung der ganzen Christengemeinde bis auf wenige Ausnahmen zu befürchten war. Statt dessen wies er auf das Volk Israel hin, welches durch seine Errettung aus Aegypten nicht gegen Ausrottung der Ungläubigen aus der Gemeinde des Herrn gesichert war, um den in die christliche Gemeinde

eingeschlichenen sittenlosen Menschen zu zeigen, daß ihre äußerliche Zugehörigkeit zur Gemeinde und ihre Teilnahme an den Agapen derselben sie nicht vor dem Untergang beware. — Die Strafgerichte über die Engel und die Bewoner des Siddimthales erwänen zwar beide Apostel als warnende Vorbilder für die Gottes- und Christusleugner, aber mit dem Unterschiede, daß Petrus dabei nicht nur die Vertilgung der Frevler, sondern auch die Errettung der Frommen hervorhebt, weil er nicht blos die Gottlosen schrecken, sondern zugleich die Frommen in den Versuchungen, in welche sie dadurch, daß Viele dem zuchtlosen Leben der Lügenlehrer nachfolgen, geraten werden, zu ausharrender Bewärung des Glaubens in christlichen Tugenden ermuntern will, wärend Judas für den mit seinem Briefe zu erreichenden Zweck den Hinweis auf die vorbildliche Bedeutung dieser Gottesgerichte für die Verfürer für genügend erachtet. Außerdem gibt nur Judas die Versündigung sowol der Engel als der Sodomiter näher an, um zu zeigen, wie die Verfürer durch Besudeln des Fleisches und Verachten der κυριότης sich derselben Sünden schuldig machten, um deretwillen die Engel und die Städte Siddims gestraft worden sind (vgl. Judä v. 8). In derselben Absicht, nämlich zur Verdeutlichung des δόξας βλασφημοῦσιν (v. 8) erwänt Judas den Streit des Erzengels Michael gegen den Teufel v. 9. Auf diese Weise gibt er wie schon durch die getroffene Auswahl der Gottesgerichte, so auch durch die dabei hervorgehobenen Punkte den Lesern des Briefs zu verstehen, daß die Eindringlinge in die Gemeinde οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα (v. 4) sind. Dieser Gesichtspunkt tritt für Petrus zurück. Er fürt die Gottesgerichte der Vorzeit als Belege dafür an, daß sowol die Irrlehrer als die welche ihrem zuchtlosen Wandel folgen, ταχινὴν ἀπώλειαν über sich herbeifüren. Um daher die Gemeinden vor Verfürung zu bewaren, hielt er eine eingehende Schilderung des ruchlosen Tuns und Treibens der Irrlehrer für wichtiger als eine nähere Angabe der Verschuldung derer, welche jenen Gottesgerichten erlegen sind. Hierin haben wir den Grund dafür zu suchen, daß Petrus das unsittliche und freche Wesen und Treiben dieser Verleugner des Herrn, der sie erkauft hat, ausführlicher und stärker schildert als den Untergang, den sie sich zuziehen, wärend Judas das den Eindringlingen drohende Gericht stärker als ihren sittenlosen Wandel hervorhebt. Petrus beabsichtigte, die im Glauben Unbefestigten mit Abscheu gegen das zuchtlose Wesen der Irrlehrer zu erfüllen, wie aus dem Schlusse seiner Schilderung derselben 2, 20—22 deutlich zu erkennen ist; Judas hingegen wolte durch die wiederholte Erinnerung an die Gerichte Gottes die Verfürer zur Besinnung und womöglich zur Umkehr bewegen und schließt deshalb auch seinen Brief mit Bestimmungen über das Verhalten der Gemeinde bei Wiederaufnahme der Gefallenen v. 19—23, worüber im Petrusbriefe nichts Entsprechendes sich findet.

Mit dem Nachweise des selbständigen Charakters beider Briefe, von welchen der später geschriebene zwar Bekantschaft mit dem früheren voraussetzt, aber nicht eine aus geringerer Begabung oder Mangel an

schriftstellerischer Gewandtheit entsprungene Abhängigkeit seines Verfassers aufzeigt, ist aber die Prioritätsfrage, ob nämlich Petrus den Judasbrief oder Judas den Petrusbrief gelesen hatte, nicht entschieden. Was diese Frage betrift, so ist die Hinfälligkeit der Argumente, mit welchen die Priorität des Judasbriefs zu beweisen unternommen worden, schon von *Dietlein* und *Schott* gezeigt, teilweise auch von *Weiß* u. *Huther*, welche diese Ansicht verteidigen, anerkant, zulezt aber von *Hofm.* in der Erkl. des Judasbriefs S. 214 ff. so einleuchtend nachgewiesen, daß ein näheres Eingehen darauf überflüssig erscheint. — Für die Priorität des Petrusbriefes aber machen *Schott* u. *Hofm.* hauptsächlich die Hindeutung auf den Untergang des jüdischen Gemeinwesens in Judä v. 5 und die Bezugnahme auf 2 Petr. 3, 1 u. 2 in Judä v. 17 geltend. Wenn nämlich aus Judä v. 5 sich wirklich ergäbe, daß Judas nach dem Untergang des jüdischen Staates mit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, also nach dem J. 70 n. Chr. geschrieben habe, so würde Petrus seinen (zweiten) Brief vor dem Briefe Judä verfaßt haben, da er im J. 70 nicht mehr am Leben war, sondern wenngleich sein Todesjar nicht feststeht, doch one Zweifel unter Nero den Märtyrertod erlitten hat. Aber diese Deutung der Worte τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν (Jud. 5) haben wir schon bei der Auslegung S. 304 f. als unbegründet ablehnen müssen, womit denn auch die darauf gegründete Bestimmung der Abfassungszeit des Briefs hinfällig wird. — In Jud. v. 17 aber erinnert die Manung μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χρ. bei der sonstigen Verwandtschaft beider Briefe zwar an die Manung 2 Petr. 3, 2: μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος, aber selbst *Hofm.* bemerkt, ‚daß gar keine sachliche Uebereinstimmung zwischen beiden obwaltet, da dort Petrus den gesamten Inhalt seines Schreibens dahin benennt, daß er die Leser mane, des prophetischen und apostolischen Worts, auf das er 1, 16—21 hingewiesen hatte, eingedenk zu sein, Judas dagegen nur der apostolischen Vorhersagung eingedenk zu sein heißt, daß in der lezten Zeit ihren Lüsten nachwandelnde Spötter sein werden‘. Dennoch meint er, daß Judas durch die Erinnerung an jene petrinische Stelle unwillkürlich geleitet worden sei, seine Ermanung, jener bestimten apostolischen Vorhersagung eingedenk zu sein, in einen an jene petrinische Stelle erinnernden Ausdruck zu fassen, da die apostolische Vorhersagung, deren er eingedenk zu sein heißt, faßt wörtlich so lautet, wie die petrinische Vorhersagung solcher, die in lezter Zeit das Warten auf ein Kommen des Herrn verspotten werden. Allein Warscheinlichkeit würde diese Meinung nur in dem Falle gewinnen, wenn die Priorität des Petrusbriefs aus anderen Gründen feststände oder erweislich wäre. Da aber entscheidende Gründe hiefür fehlen, so läßt sich die Abfassung des zweiten Petrusbriefes vor dem Judasbriefe ebenso wenig wie die entgegengesezte Annahme zur Evidenz erheben.

2. Das Auftreten der im Judasbriefe bekämpften Verfürer

in der apostolischen Zeit. — Die Verfürer, gegen deren verderbliches Treiben Judas die Gemeinde zum Kämpfen für den von den Aposteln empfangenen Glauben zu ermanen für nötig erachtete, sind als Menschen charakterisirt, welche die Gnade unsers Gottes in sittenlose Ausschweifung umsetzen (v. 4), in fleischlicher Unreinheit leben (v. 8), schamlos bei den christlichen Liebesmahlen schmausen (v. 12) und nach ihren Gelüsten wandeln (v. 16). Zugleich aber als solche, welche den einigen Gebieter und unsern Herrn Jesum Christum verleugnen (v. 4), Herschaft verachten und Majestäten (himmlische Geister) lästern (v. 8). Hiernach sind sie nicht für ‚rein praktische Libertiner' (*de W.*) zu halten, die ihren unsittlichen Wandel mit lästerlichen Behauptungen dekten, vielmehr werden wir annehmen müssen, daß ihr Libertinismus mit dogmatischen Irrtümern zusammenhing und daß sie denselben durch Irrlehren zu rechtfertigen suchten, und werden den Umstand, daß sie nicht als Irrlehrer bezeichnet sind, daraus zu erklären haben, daß sie die Verleugnung Gottes und Christi nicht offen lehrten, sondern nur durch sittenloses Treiben praktisch zur Geltung brachten. Wenn nämlich auch ihr Auftreten die Keime von Spaltungen in sich trug (v. 19), so gehörten sie doch äußerlich noch zur Gemeinde durch Beteiligung an ihrem Cultus (v. 12). Ihre Grundsätze aber fürten zur Beeinträchtigung der Würdestellung Christi und Gottes als einzigen Gebieters. Da ihnen nun in v. 8 Verunreinigung des Fleisches, Verachtung der Herschaft und Lästerung der Majestäten vorgeworfen und gesagt wird, daß sie dies alles ‚träumend' tun, so schließt daraus *Sieffert* a. a. O. S. 279, daß hier ‚offenbar träumerische Speculationen gedacht sind, aus denen sowol ihr unsittlicher Wandel wie ihre Beeinträchtigung der Herscherstellung Jesu und eine Beschimpfung der Engel hervorging', und daß ‚wie auf die Engel Gottes sie auch auf diesen selbst zur Begründung ihres Libertinismus durch dualistische Theorien einen Schatten geworfen zu haben scheinen, da Judas zum Schlusse die Einheit Gottes so stark betont'.

An gnostische Irrtümer denken auch die meisten Ausleger und weichen nur in der näheren Bestimmung derselben von einander ab. Schon *Clemens Al.* (*Strom. 1, 515*) fand in dem Briefe die gnostische Lehre der *Karpocratianer* prophetisch geweißagt. Darauf gründen *Schenkel* (Bibellex. III, 435 f.) und *Mangold* die Meinung, daß dieses gnostische System in dem Briefe erfarungsmäßig geschildert und der Brief in der ersten Hälfte des zweiten Jarhunderts verfaßt sei. Auch *Hilgenfeld* (Einl. i. N. T. S. 744) hält die in dem Briefe bestrittenen Irrlehrer für ‚offenbar Gnostiker'. Aber das System der Karpocrates ‚enthält so wie die anderen (gnostischen Systeme) viel zu klar bis ins einzelne hinein ausgebildete dualistische Lehren, als daß dieselben mit den leisen und allgemeinen Ausdrücken unsers Briefes gemeint sein können' (*Sieff.*). Nur die ersten Keime der in den gnostischen Systemen des zweiten Jarhunderts phantasiereich ausgebildeten Häresien lassen sich in den theoretischen Grundsätzen der von Judas bekämpften Verfürer erkennen. Solche keimartige Spuren häretischer Gnosis finden

wir aber schon in der Gemeinde zu Korinth, bei den Irrlehrern zu Kolossä und in fortschreitender Entwickelung begriffen in den Pastoralbriefen und in den Nikolaiten der Apokalypse. Die Irrlehrer des Kolosserbriefs scheinen aus einem essenisch oder alexandrinisch gearteten Judentum in die Christengemeinde eingedrungen zu sein und ihrer Askese zufolge (vgl. Kol. 2, 8. 16. 23) dualistische Vorstellungen gehegt zu haben. Auch die Widersacher der heilsamen Lehre, die ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται auf der Insel Kreta, die Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων anhingen (Tit. 1, 9 u. 14), werden in v. 10 ausdrücklich als μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς bezeichnet. Dagegen scheinen die in den Briefen an Timotheus bestrittenen Anhänger der ψευδώνυμος γνῶσις (1 Tim. 1, 19. 20. 6, 20. 2 Tim. 2, 16. 18 vgl. 1 Tim. 4, 1 u. 2 Tim. 3, 1) heidenchristlichen Entwickelungen der häretischen Gnosis anzugehören. Dieser Richtung sind auch die Libertiner in der Korinthischen Gemeinde, welche ungescheut Götzenopferfleisch aßen (1 Kor. 10, 14 ff. 11, 17), beizuzälen, und one allen Zweifel die Nikolaiten in Ephesus, Pergamum und Thyatira (Apok. 2, 6. 14. 15. 20 f.), mit welchen lezteren nicht nur *Thiersch*, *Huther*, *Ewald* (Gesch. des V. Israel VII S. 205), sondern auch *Hengstenberg* (die Offenbarung des h. Johannes I S. 173) und *Kliefoth* (die Offenb. des Johannes I S. 177) die Irrlehrer in 2 Petr. 2 und im Judasbriefe verglichen haben. Bei den in diesen Briefen erwänten Irrlehrern fehlt jede Spur von Beziehung auf judaistische Verirrung. Der Judasbrief ist, wie auch *B. Weiß* (bibl. Theol. des N. T. S. 546) anerkent, ‚wesentlich gerichtet gegen eine innerhalb der Christengemeinde auftauchende Gottlosigkeit (ἀσέβεια v. 4. 15. 18 vgl. 2 Petr. 2, 6. 3, 7), deren Eigentümlichkeit der Wandel in den Lüsten (Jud. v. 16. 18 vgl. 3, 3), insbesondere in den befleckenden Lüsten des Fleisches (Jud. v. 7. 8. 23 vgl. 2, 18) und in der Habgier (2 Petr. 2, 14 u. 3), den spezifisch heidnischen Sünden, ist‘. Wenn diese Gottlosen die göttliche Gnade in ἀσέλγεια verkehrten, so müssen sie in ihrem Gnadenstande die Berechtigung zu solcher Licenz gefunden haben. Dies fürt auf eine verkehrte Uebertreibung der paulinischen Freiheitslehre, wie *Sieff.* richtig bemerkt und daraus den Schluß zieht, daß im Judasbriefe eine besonders auch theoretisch entwickeltere Form des Antinomismus berücksichtigt sei, dessen erste Keime den Jakobusbrief veranlaßt haben, der gegen eine Verweltlichung gerichtet war, welche wol aus den Heidenchristen und Judenchristen gemeinsamen Gefaren einer auf den ersten Aufschwung des christlichen Lebens folgenden Erschlaffung hervorging, aber sich teilweise durch die Berufung auf die paulinische Freiheitslehre zu decken suchte.

Lassen wir nun auch diese Combination dahingestelt sein, so viel ergibt sich unzweifelhaft aus den angefürten änlichen Erscheinungen, daß das Bild, welches Judas von den die göttliche Gnade in ἀσέλγεια umsetzenden Libertinern und Antinomisten entwirft, nicht von den gnostischen Systemen der nachapostolischen Zeit copirt ist, sondern vollständig in die Zeit paßt, da der Apostel Paulus von dem Schau-

platze seiner Wirksamkeit in Asien abgetreten war. — Wir haben daher nicht nötig, die Irrlehrer des Judasbriefs in Palästina, etwa in dem Goëtentum des Magiers Simon zu Samarien, oder auch in einem spiritualistisch-dualistischen Judenchristentum zu suchen. Die ersten Regungen des häretischen Gnosticismus liegen in der apostolischen Zeit und sind durch die angefürten Zeugnisse des N. T. sicher constatirt, und zwar nicht nur für Palästina, sondern auch außerhalb, in Korinth, Kleinasien, und vielleicht auch in betreff der Gemeinde zu Philippi, in den Phil. 3, 18 f. gezeichneten Feinden des Kreuzes Christi, unter Judenchristen und Heidenchristen, so daß die besondere Gestaltung des Antinomismus, welche Judas zur Abfassung seines vor derselben warnenden Schreibens veranlaßt haben mag, nicht notwendig in Palästina zu suchen ist und anzunehmen nötigt, daß er seinen Brief blos für Judenchristen geschrieben habe. Treffend hat schon *Thiersch* (Versuch zur Herstellung des histor. Standpunkts für die Kritik des N. T. Erl. 1845 S. 249) bemerkt: ‚So lange es noch ausgemacht ist, daß es vor dem Christentum Essäer und Therapeuten, daß es einen gnostischen ἱερὸς λόγος im ägyptischen Heidentum gab, daß bereits seit Jarhunderten eine Mischung und Gegenwirkung der religiösen und philosophischen Elemente des Orients und Occidents, somit auch des persischen Dualismus und griechischer Religionsphilosophie eingeleitet war, mit einem Wort, daß gnostische Elemente vorhanden waren, mit denen das Christentum gleich bei seiner ersten Verbreitung in Berürung kommen mußte: wird es auch sicher bleiben, daß im ersten Jarhundert ein primitiver Gnosticismus dagewesen sein muß, der zwischen der vorchristlichen Gnosis und den gnostischen Secten des zweiten Jarhunderts das notwendige und unentbehrliche Mittelglied bildete‘. — Zieht man diese geschichtlich wolbegründete Entstehung und successive Entwicklung der häretischen Gnosis genauer in Betracht, so läßt sich die Abfassung des Judasbriefes, sei es vor oder nach dem zweiten Petrusbriefe, in der Zeit kurz vor oder bald nach der Auflösung des jüdischen Staatswesens vollständig begreifen.

Nachtrag zu S. 256. Anm. 1.

Als S. 256 bereits gedrukt war, machte mich *Frz. Delitzsch* auf eine soeben in London erschienene kleine Schrift von *Rev. Eliezer Flecker, Scripture Onomatology*, mit einem Excurs pag. 69—75 über 2 Petr. II, 15, aufmerksam. Der Verf. komt schließlich zu dem Resultate: ‚Der Apostel schrieb *ΒΕΩΡ*, das *Ω* der Uncialschrift spaltete sich unter Abschreiber-Hand in *CO*; dann wurde aus *ΒΕCΟΡ* weiter *ΒΟCΟΡ*‘. — Diese Vermutung hat größere Warscheinlichkeit als die S. 256 vorgetragene, daß Βοσόρ aus einem Lesefehler durch Verwechslung von בעור mit בסור entstanden sei.

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Biblischer Commentar über das Alte Testament

von **Carl Friedr. Keil** und **Franz Delitzsch.**

Theil I Bd. 1: Keil, Genesis und Exodus. 3. Aufl. 10 Mk.
„ I „ 2: „ Leviticus, Numeri und Deuteronomium. 2. Aufl. 8 Mk. 40 Pf.
„ II „ 1: „ Josua, Richter, Ruth. 2. Aufl. 7 Mk.
„ II „ 2: „ Die Bücher Samuels. 2. Aufl. 7 Mk.
„ II „ 3: „ Die Bücher der Könige. 2. Aufl. 8 Mk.
„ III „ 1: Delitzsch, Jesaia. 3. Aufl. 14 Mk.
„ III „ 2: Keil, Jeremia. 10 Mk.
„ III „ 3: „ Ezechiel. 2. Aufl. 10 Mk.
„ III „ 4: „ Die zwölf kleinen Propheten. 2. Aufl. 11 Mk.
„ III „ 5: Keil, Das Buch Daniel. 6 Mk. 40 Pf.
„ IV „ 1: Delitzsch, Der Psalter. 3. Aufl. 2 Bde. 16 Mk.
„ IV „ 2: „ Iob. 2. Aufl. 11 Mk.
„ IV „ 3: „ Salomonisches Spruchbuch. 9 Mk.
„ IV „ 4: „ Hoheslied Salomonis und Koheleth. 8 Mk.
„ V: Keil, Chronik, Esra, Nehemia u. Esther. 10 Mk.
Supplement: Keil, Das 1. und 2. Buch der Makkabäer. 8 Mk.

Hieran schliesst sich:

Keil, Prof. **C. Fr.,** Commentar üb. d. Evangelium des Matthäus. 621 Seiten. 1877. 11 Mk.

—— Commentar über die Evangelien des Markus und Lukas. 501 Seiten. 1879. 8 Mk.

—— Commentar über das Evangelium des Johannes. 604 Seiten. 1881. 11 Mk.

Nösgen, Prof. **C. F.,** Commentar über die Apostelgeschichte des Lukas. 496 Seiten. 1882. 8 Mk.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Delitzsch, Dr. u. Prof. d. Theol. u. Geh. K.-R. **Frz., Commentar über die Genesis.** 4. durchaus umgearb. Auflage. 10 Mk.

—— **Handschriftliche Funde.** 1. Heft: Die Erasmischen Entstellungen der Apokalypse, nachgewiesen aus dem verloren geglaubten Codex Reuchlins. Mit Facsim. 3 Mk.

2. Heft: Neue Studien über den Codex Reuchlins und neue textgeschichtliche Aufschlüsse über die Apokalypse. Mit Beiträgen von S. P. Tregelles. Mit Facsim. 2 Mk.

—— **Das grosse Gebet der drei Schweizerischen Urcantone.** Aus einer alten Pergamenthandschrift in seiner Urgestalt herausgegeben. Festschrift für das Jubiläum des Prof. Dr. Nobbe. 60 Pf.

—— **Physiologie und Musik in ihrer Bedeutung für Grammatik,** besonders die hebräische. Mit physikal. Abbildungen und einer musikalischen Beilage. 1 Mk.

—— **Jüdisch-Arabische Poesien aus vormuhammedischer Zeit.** Ein Specimen aus Fleischer's Schule als Beitrag zur Feier seines Jubiläums. 1 Mk. 60 Pf.

—— **Der Brief an die Römer** in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert. 2 Mk.

—— **Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae.** Disseritur: I. de Psalmorum indole partim jehovica partim elohimica; II. de Psalmorum ordine ejusque causis ac legibus. 1 Mk. 80 Pf.

—— **System der christlichen Apologetik.** 8 Mk.

—— **Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien.** 1. Theil: Das Matthäus-Evangelium. 1 Mk. 60 Pf.

—— **Complutensische Varianten** zum alttestamentlichen Texte. Ein Beitrag zur biblischen Textkritik. 2 Mk.

—— **Was Dr. Rohling beschworen hat und noch beschwören will.** II. Streitschrift in Sachen des Antisemitismus. 60 Pf.

—— **The hebrew new testament** of the british and foreign bible society. A contribution to hebrew philology. 1 Mk. 20 Pf.

Exeg. 554 Kr, Li 8

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Christenthum und Lutherthum.

Von

Dr. **K. F. A. Kahnis,**

Senior der theologischen Facultät der Universität Leipzig
und Domherr des Hochstifts Meissen.

1871. 24 Bogen.

Preis 5 Mark 40 Pf.

Der Gang der Kirche
in Lebensbildern

dargestellt
von

Dr. **K. F. A. Kahnis.**

1881. 29 Bogen.

Preis 8 Mark.

Der innere Gang
des
deutschen Protestantismus.

Von

Dr. **K. F. A. Kahnis.**

Zwei Theile.

Dritte erweiterte und überarbeitete Ausgabe.

1874. 42 Bogen.

Preis 9 Mark.

Die deutsche Reformation.

Von

Dr. **K. F. A. Kahnis.**

I. Band.

Darstellung der Entstehung des deutschen Protestantismus
bis zum Jahre 1520.

1872. 26 Bogen.

Preis 6 Mark.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Haeusler

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Keil, Carl Friedrich,

Commentar über die Briefe des Petrus und Judas

Leipzig 1883

Exeg. 554 lmf
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604462-5